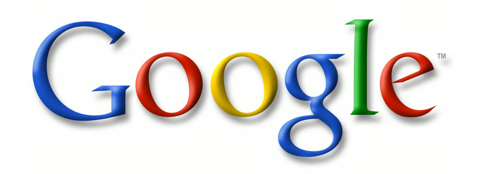
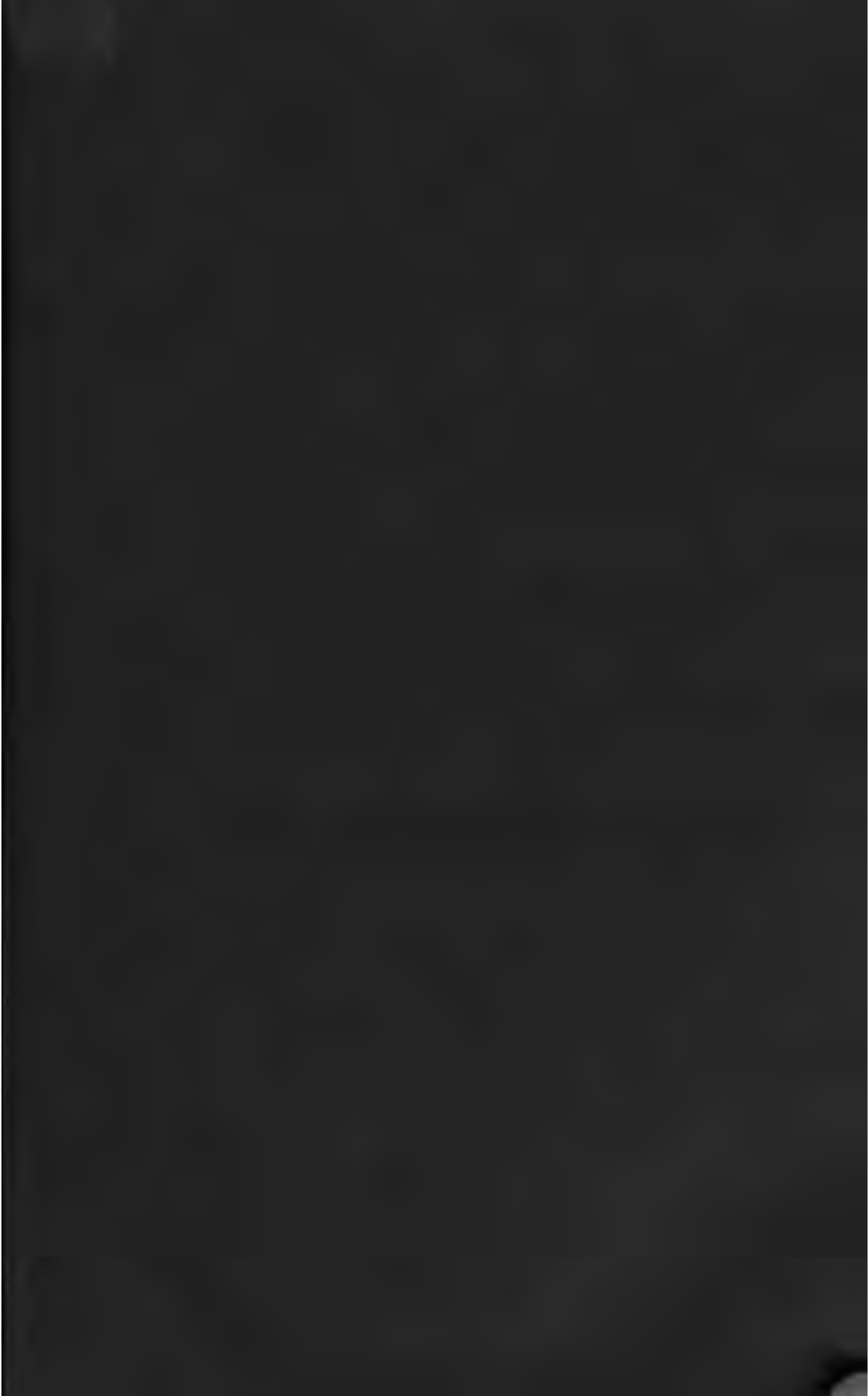



UC-NRLF
$B 142 965





Der

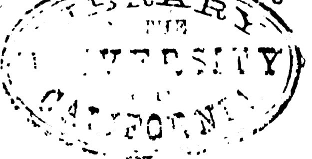
Spinozismus

historisch und philosophisch erläutert

mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten

von

Dr. H. C. W. Sigwart,
Ritter des Ordens der Würtemb. Krone,
ord. öffentl. Professor der Philosophie und Ephorus des
ev. theol. Seminars in Tübingen.



Tübingen,
bei C. F. Osiander.



1839.

Vorrede.

Die folgende Abhandlung ist nicht etwa eine erneuerte Auflage von meinem im Jahr 1816 erschienenen Schriftchen „über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie“; die Grundlage derselben ist vielmehr ein Programm, welches ich im vorigen Jahre unter dem Titel: „Historische und philosophische Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus“ ausgegeben habe. Aber auch diese Grundlage erscheint hier nicht nur sehr erweitert, sondern in mehreren Puncten schon berichtiget.

Die Haupt-Aufgabe dieser Abhandlung liegt darin, theils eine Seite von dem *geschichtlichen* Verhältnisse des Spinozismus, die bisher nur angedeutet und in ganz allgemeinen Urtheilen angezeigt war, genau zu erörtern, theils gewisse *Lehrstücke*, die bisher wenig beachtet

wurden, aber nach meiner Ueberzeugung gerade zu den charakteristischen gehören, hervorzuheben, theils endlich den Geist und die Tendenz des Systemes im Allgemeinen zu bezeichnen.

In dieser dreifachen Hinsicht glaubt der Verf. den Anforderungen, die man an einen philosophischen Geschichtschreiber mit Recht macht, entsprochen zu haben, besonders zu einer Zeit, wo, wie Beispiele genug vorliegen, die Wahrheit der geschichtlichen Auffassung und Darstellung von mehr als Einer Seite gefährdet ist.

Der Verf. hätte seine Aufgabe in einem viel ausführlicheren Vortrage lösen können; er hofft aber, Denjenigen, welche mit dem Systeme Spinoza's bereits vertraut sind oder dasselbe aus den Quellen kennen lernen wollen, und dabei Urtheile zu verfolgen geneigt und fähig sind, Genüge gethan zu haben.

Tübingen, den 20. Febr. 1839.

Der Verf.

Einleitung.

Der Spinozismus hat in der neuesten Zeit wiederum in besonderem Maase die Aufmerksamkeit und das Interesse der Philosophen auf sich gezogen [1]; es sind dabei gewisse Hauptpunkte allerdings mit neuer Sorgfalt und neuem Scharfsinn erörtert, andere dagegen nicht minder wichtige mit Stillschweigen übergangen worden, sey es, weil man sie für bereits entschieden annahm, oder weil man sie übersah; — im grossen Drange, das System zu widerlegen, und zwar nicht etwa, indem man eine innere Inconsequenz aufdeckte oder allgemeine wissenschaftliche Waffen anwendete, sondern von dem äusserlich-genommenen Standpunkt irgend einer bestimmten wissenschaftlichen Ansicht aus. Unläugbar setzt aber jede Prüfung oder gar Widerlegung voraus, dass man in dem Sinn und Geist des Systemes eingedrungen sey, und sich den bestimmten Inhalt desselben zum klaren wissenschaftlichen Bewusstseyn gebracht habe. Wie viel aber hierin noch zu leisten sey, geht wohl am deutlichsten daraus hervor, dass einerseits die vielen Dar-

stellungen einander so auffallend gleich sehen, andererseits doch über Dunkelheit wichtiger Lehren Klage geführt wird, hie und da gar mit dem Erfolge, dass man aufrichtig gesteht, man nehme gewisse Lehren in die Darstellung auf, weil sie eben in Spinoza's Werken sich finden, ohne sie auf irgend eine Weise als Theile des Systemes begriffen zu haben und begreifen zu können.

Diese Beobachtungen veranlassten den Verfasser, historische und philosophische Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus zu geben.

Er zeichnete sich drei Hauptpunkte aus:

I. Das historische Verhältniss des Spinozismus,

II. Die Grundbegriffe und Grundsätze desselben und damit zusammenhängend einzelne Lehrsätze, die im Systeme besonders auffallend sind und deren Erklärung daher auch ihre besondere Schwierigkeit hat,

III. Die Lehre von der Welt im Allgemeinen, von der Natur und von dem Menschen insbesondere.

I.

Das historische Verhältniss des Spinozismus.

Dass der Spinozismus in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie eine bestimmte Stelle einnehme, müssen diejenigen am gewissesten zugeben, welche ihm den Werth eines philosophischen Systems beilegen. Demzufolge hat er eine innere Beziehung theils zu seiner Vergangenheit, theils zu seiner Zukunft. Was die erstere anbelangt, so wird dem Spinozismus auch von den neuesten Schriftstellern nicht nur das System des Cartesius, sondern auch das des Malebranche vorangeschickt. Dass ich das letztere aus äusseren und inneren Gründen für unrichtig halte, habe ich schon in der kleinen Schrift: die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet, Tübingen bei Christian Friedrich Osiander, 1822. S. 163. Ziffer 60. behauptet *). Dagegen ist eine innere Beziehung des Spinozismus zu

der Cartesianischen Philosophie wohl nicht zu läugnen; nur waren die Ansichten darüber, wie diese Beziehung näher aufzufassen und zu bestimmen sey, schon früher sehr getheilt. Denn nach der einen Ansicht ist die Beziehung eine positive [3]), nach der andern eher eine negative [4]). Noch mehr Aufmerksamkeit aber verdient die eben so frühe oder noch früher öffentlich ausgesprochene Ansicht, dass der Spinozismus seine Quelle in der Cabbala, oder wenigstens mit dieser eine sehr nahe Verwandtschaft habe [5]).

Nehmen wir, um über diese Ansichten ein Urtheil zu fällen, die Acten vor uns und unterwerfen dieselben einer genauen Untersuchung:

A. Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie.

Dass ein solcher Statt finde, hat man zu jeder Zeit theils aus äusseren, theils aus inneren Gründen (die freilich eigentlich nicht isolirt werden können) zu erweisen gesucht.

Johann Colerus in seiner interessanten Biographie des Spinoza erzählt: Spinoza, als er vom Studium der Theologie zu dem der Physik übergieng, habe lange berathschlagt, wen er nun zum Führer wählen solle. Als ihm die Schriften des Cartesius in die Hände gefallen, habe er sie mit Begierde gelesen, und in der Folge oft erklärt, dass er aus jenen geschöpft habe, was er von

Kenntnissen in der Philosophie besitze. Er sey von dem Grundsatze des Cartesius entzückt gewesen, dass man Nichts für wahr annehmen solle, was nicht zuvor durch gute und tüchtige Gründe bewährt worden. Er habe daraus die Folgerung gezogen, dass die Lehre und die lächerlichen Principien der jüdischen Rabbinen von einem Menschen mit gesundem Verstande nicht angenommen werden können, u. s. w. [6])

Hieran knüpft sich von selbst die weitere Bemerkung, dass wir von Spinoza eine Darstellung von dem wesentlichen Inhalt des ersten und zweiten Theiles der Principia des Cartesius *) nach der sogenannten synthetischen oder geometrischen Methode haben, welche ihm aus Veranlassung des Unterrichtes entstand, den er einem Jünglinge in der Cartesianischen Philosophie ertheilte; und diess erinnert endlich an den allgemeinen Umstand, dass gerade in der Zeit und den Umgebungen des Spinoza die Cartesianische Philosophie Gegenstand lebhafter Verhandlungen geworden und zu einem bedeutenden Ansehen gelangt war.

Diese äusseren Thatsachen scheinen gerade auf den Gedanken hinzuführen, dass die Cartesianische Philosophie einen entscheidenden Einfluss auf den Spinozismus nach Inhalt und Methode gehabt habe. Allein bei genauerer Untersuchung und Prüfung stellt sich die Sache

*) Auch noch Fragmente vom dritten Theil.

doch noch von einer anderen Seite dar. Was nämlich die Erzählung des Jos. Colerus betrifft, so ist zu bedenken, dass Spinoza mit der Cartesianischen Philosophie erst bekannt geworden, nachdem er seine alttestamentlichen, talmudischen und theologischen Studien bereits gemacht hatte; und schwerlich wird, wer die Lebens- und Entwicklungs-Geschichte Spinoza's kennt, mit Ueberzeugung annehmen, dass er erst durch jenen Grundsatz des Cartesius an der Lehre und den Principien der jüdischen Rabbinen irre geworden sey. Sodann giebt jene Darstellung der Cartesianischen Philosophie, in Verbindung mit der Appendix Cogitata Metaphysica continens, dem aufmerksamen Leser an mehreren Stellen deutlich genug zu verstehen, dass Spinoza damals schon seine eigenthümliche, von Cartesius abweichende Welt- und Lebens-Ansicht gehabt habe, und wer diese Winke nicht versteht, der lese theils die Vorrede des Herausgebers, Ludwig Meyer's, Ed. Paulus. Vol. I. S. IX. folg., theils das eigene Geständniss, welches Spinoza in Epist. IX. mit folgenden Worten ablegt: „Ibi quidem me Amici rogarunt, ut sibi copiam facerem cujusdam Tractatus, secundam Partem Principiorum Cartesii more Geometrico demonstratam et praecipua, quae in Metaphysicis tractantur, breviter continentis, quem ego cuidam juveni, *quem meas opiniones aperte docere nolebam*, antehac dictaveram." Endlich bezeugt die Geschichte, dass Spinoza mit den Cartesianern sich nicht lange vertragen

konnte, und die Spannung zwischen ihm und denselben immer stärker wurde [7]. Indessen kann damit nicht aller Zusammenhang und alle Verwandtschaft des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie verneint seyn; denn gerade die Anhänger verwandter Systeme, d. h. solcher, die, von einem gleichen Grundgedanken ausgehend, in der Entwicklung desselben divergiren, sind oft gegen einander die unverträglichsten. Nur unter Voraussetzung eines solchen Verhältnisses, oder unter dieser am leichtesten konnte Spinoza unter der Hülle Cartesianischer Lehren die seinigen mittheilen. Und gewiss ist, dass Spinoza mit der Cartesianischen Philosophie frühe genug bekannt wurde, um die Früchte dieses Studiums für die Ausbildung seines wissenschaftlichen Systems und bei der Ausarbeitung seiner wissenschaftlichen Werke verwenden zu können [8]. Es käme also darauf an, nach inneren Gründen jenen Zusammenhang und jene Verwandtschaft zu untersuchen und zu bestimmen.

Die Lösung dieser Aufgabe ist zwar früher schon versucht worden [9]; dieselbe aber gerade hier noch einmal vorzunehmen, möchte um so mehr zweckmässig seyn, als damit auch die andere Seite des geschichtlichen Verhältnisses der Spinozischen Philosophie zu ihrer Vergangenheit (ich meine ihren Zusammenhang mit orientalischen Lehren) klarer wird.

Zwei Hauptmomente aber sind es, auf welche vor-

erst Rücksicht zu nehmen seyn wird: die Methode des Philosophirens und der Inhalt des Systemes der Philosophie.

Anlangend die Methode, so geht Cartesius davon aus, dass, was bisher (d. h. vor der wissenschaftlichen Meditation) für wahr gehalten worden, zweifelhaft oder gar falsch sey; jedoch in der Voraussetzung, dass Wahrheit für den Geist erkennbar sey, und in der bestimmten Absicht, den Anfang zu finden, von dem aus die wissenschaftliche Meditation das Wahre zum Bewusstseyn und zur Anerkennung bringen könne, welcher Anfang also selbst wahr und gewiss seyn müsse. Dieser Anfang ist das: Cogito, ergo sum [10]). Es muss gleich hier entschieden werden, wie Cartesius diesen Satz genommen, als eine Wahrheit von unvermittelter, oder durch einen Schluss vermittelter Gewissheit? In der Responsio ad Secundas Objectiones (Tertio) sagt er: „Cum advertimus, nos esse res cogitantes, prima quidem notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit: Ego cogito, ergo sum sive existo existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset, istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive existit; atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet nisi existat. Ea enim est natu-

ra nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet." „Diesem Urtheile tritt auch Spinoza (Princip. Philos. Cartes. Prs. I. et II. more geom. dem. Prolegomenon. Ed. Paulus. Vol. I. S. 4.) bei: „Verumtamen circa hoc fundamentum apprime notandum, hanc orationem, cogito ergo sum, non esse syllogismum, in quo major propositio est omissa. Nam si syllogismus esset, praemissae clariores et notiores deberent esse, quam ipsa conclusio: Ergo sum, adeoque Ego sum non esset primum omnis cognitionis fundamentum; praeterquam quod non esset certa conclusio; nam ejus veritas dependeret ab universalibus praemissis, quas dudum in dubium Auctor revocaverat: ideoque Cogito ergo sum unica est propositio, quae huic, ego sum cogitans, aequivalet."

Dagegen äussert sich dann Cartesius in Princip. I. 10. dahin: — „Ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas."

Diese Stelle steht mit der zuerst angeführten in geradem Widerspruch; denn wenn jene behauptet, der

Satz: *ego cogito ergo sum* könne nicht Resultat eines Schlusses seyn, weil dieser das Bewusstseyn des allgemeinen Urtheiles: *illud omne, quod cogitat, est sive existit* — voraussetzen würde, da doch dieses Urtheil vielmehr jenem (Erfahrungs-) Satze entnommen sey; so räumt die zweite Stelle ein, dass man vor diesem Satze allerdings das Bewusstseyn jenes allgemeinen Urtheiles haben müsse — und ebendamit, dass der Satz allerdings Resultat eines Syllogismus sey. Diess liegt auch schon Princip. I. 7. in dem: „Repugnat *enim*" (s. die vorige Anmerk.).

Sind uns demnach zwei einander widersprechende Erklärungen vorgelegt; welche ist denn als die ächte anzusehen? Wer die Sache äusserlich beurtheilt, wird sich für die zweite Erklärung entscheiden, weil sie die spätere und aus der Kritik der Gegner hervorgegangen ist; aber vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ist diese Entscheidung nicht im Interesse der Cartesianischen Philosophie [11]) und gewiss auch nicht im Geiste derselben [12]). Mit einem Syllogismus konnte und wollte Cartesius seine philosophische Meditation, die ja ganz voraussetzungslos seyn sollte, nicht beginnen, wohl aber mit einer in sich unmittelbar gewissen Thatsache, und diese ist das Selbstbewusstseyn des Ich [13]). Nun wäre darauf zu achten, wie Cartesius von diesem Anfange aus fortgeht.

Zuerst entwickelt er daraus den Begriff des Gei-

stes, des denkenden Ich, als eines von dem Körper verschiedenen Wesens [14]), d. h. wenn wir von der vermittelnden Reflexion abstrahiren, in dem Selbstbewusstseyn weiss sich das Ich als denkende Substanz [15]) in seinem wesentlichen Unterschied von dem Körper.

In diesem einzelnen Begriffe und Urtheile erkennt er dann das allgemeine [16]) Kriterium von der Wahrheit und Gewissheit einer Erkenntniss, nämlich die Klarheit und Deutlichkeit [17]), die im Denken [18]) ist [19]); und nun, nachdem er dieses gefunden, geht er daran, aus dem ganzen Umfange der menschlichen Erkenntniss die klare und deutliche, die ebendarum die wahre und gewisse ist, auszuscheiden. Dieser Umfang begreift aber in sich theils Dinge mit ihren Affectionen, theils ewige Wahrheiten, die keine Existenz ausser unserem Denken haben. Das allgemeinste von dem, was wir als Dinge betrachten, sind Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl [20]). Ausserdem sind es einzelne, concrete Dinge, die zum Inhalt unserer Erkenntniss gehören.

Mit der Untersuchung über die Genesis dieser Ideen im eigentlichen Sinne (tanquam rerum imagines) beschäftiget sich Cartesius ausführlich in Medit. III. Das Wesentliche davon ist diess:

Dass jene Ideen in wirklichen Dingen ausser mir ihren Grund haben und diesen ähnlich sind, dafür spricht zwar, wie es scheint, eine natürliche Belehrung oder ein natürlicher Drang [21]), auch die Erfahrung, dass sie

nicht von meinem Willen, also auch nicht von mir abhängen, indem sie sich mir oft unwillkührlich aufdrängen. Allein der natürliche Drang giebt keinen hinreichenden Grund, da ich durch denselben oft irre geleitet werde; — und was das Unwillkührliche betrifft, so könnte in mir wohl eine mir selbst unbekannte Kraft seyn, welche jene Ideen bildet, wie ich ja täglich erfahre, dass sich im Traume solche Ideen ohne Mitwirkung äusserer Gegenstände bilden. Gesetzt aber auch, die Ideen entstehen von Dingen ausser mir, so folgt daraus nicht, dass sie denselben auch ähnlich sind. Die Frage nach der Genesis der Ideen und ihrer Beziehung zu Objecten ist also noch zu entscheiden.

Cartesius bemerkt, dass die Ideen zwar als Denkweisen alle einander gleich seyen und alle auf die gleiche Art aus dem Ich hervorgehen können, aber daneben Gegenstände von verschiedener, grösserer und geringerer Realität darstellen, und insofern eine reale Ursache (instar Archetypi) haben müssen, welcher dieselbe oder grössere Vollkommenheit zukommt, (Vergl. Princip. I. 17.) als in den Ideen angetroffen wird; er sucht durchzuführen, dass nach diesem Grundsatze die Ideen aller anderen Dinge [22]) aus der Denkkraft des Ich (d. h. subjectiv idealistisch) erklärt werden können und sagt dann: „Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est, an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci;“ hier wird es sich also entscheiden, ob der transcenden-

tale [23]) subjektive Idealismus oder der transcendentale Realismus die wahre Theorie ist.

Es ist den Regeln der philosophischen Meditation angemessen, dass Cartesius zuerst die Idee Gottes in einem bestimmten Gedanken zum Bewusstseyn bringt, dass er nachweisst, dieser Gedanke sey nicht durch Verneinung des Endlichen vermittelt, sondern vielmehr die Voraussetzung von der Vorstellung des Endlichen, auch nicht materialiter falsch, sondern, als klar und deutlich, und alle Realitäten in sich begreifend, wahr [24]); und sofort erst zur Untersuchung über die Genesis desselben übergeht [25]). Die Entscheidung beruht auf den Axiomen [26]): „Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens potest habere *nihil,* sive rem non existentem, pro causa suae existentiae. Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est vel formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa. Unde etiam sequitur realitatem objectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ista realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur.“ Indessen ist die Reflexion auch hier sehr entwickelt. Er beseitiget den Einwurf, dass die Vollkommenheiten, die Gott zugeschrieben werden, wenigstens dem Vermögen nach (potentia) in dem Ich seyen, und dieses Vermögen vielleicht hinreiche, um die Ideen jener Vollkommenheiten zu erzeugen; er wirft dann die Frage auf: „an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum exi-

steret"; und entfernt dabei insbesondere die Vorstellung, dass mehrere partielle Ursachen concurrirt haben, das Ich zu erschaffen, und dieses die Idee der einen Vollkommenheit von dieser, die Idee der andern von jener Ursache empfangen habe, ohne dass alle in dem Einen göttlichen Wesen vereiniget seyen. Der Schluss ist dieser: „Ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere." Nicht zu übersehen ist aber, was Cartesius über das: Wie ich jene Idee von Gott empfangen habe, beifügt. Sie ist mir angeboren [27]), wie mir auch die Idee meiner selbst angeboren ist. Indem ich den Blick des Geistes in mich selbst wende, so werde ich mir bewusst, nicht nur, dass ich ein unvollkommenes und abhängiges, nach Grösserem und Grösserem ins Unbestimmte strebendes Wesen bin, sondern auch, dass derjenige, von welchem ich abhängig bin, all' jenes Grössere nicht blos auf unbestimmte Weise und dem Vermögen nach, sondern wirklich auf unendliche Weise in sich hat, und dass also Gott ist. Mit dem Bewusstseyn des Ich als eines unvollkommenen und abhängigen ist das Bewusstseyn Gottes gegeben. So werden wir zurückverwiesen auf das: Cogito ergo sum; und es entsteht nun die Frage: Welchem die Priorität zukomme, dem Bewusstseyn des Ich oder dem Bewusstseyn Gottes? Der Zeit nach kommt ohne Zweifel dem Bewusstseyn des Ich die Priorität zu; aber erin-

nert man sich, dass die Idee des Unendlichen die Voraussetzung von der Vorstellung des Endlichen ist, so gehört im spekulativen Denken die Priorität dem Bewusstseyn Gottes. Diess behauptet auch Cartesius ebenso deutlich, als nachdrücklich. In Medit. IV., welche (was wohl zu bemerken ist) die Aufschrift: „De Vero et Falso“ hat, sagt er: „Jamque videre videor aliquam viam, per quam ab ista contemplatione veri Dei, in quo nempe sunt omnes thesauri scientiarum et sapientiae absconditi, ad ceterarum rerum cognitionem deveniatur [28]). Die Vermittlung giebt dann aber Cartesius auf zweierlei Weise. In Medit. III. und IV., ebenso in Princip. I. 29. beruft er sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes, vermöge welche er uns in demjenigen, was wir mit den natürlichen Erkenntniss-Kräften, die er uns gegeben, ergreifen, d. h. klar und deutlich erkennen, nicht täuschen könne. Angemessener aber dem Geiste und der Bewegung des speculativen Denkens ist es, wenn er (de Methodo IV.) die klaren und deutlichen Gedanken darum für wahr erklärt, weil sie „entia quaedam sint“, und „quidquid entis in nobis est, a Deo necessario procedat.“ Damit wird der metaphysische Gedanke bestimmt ausgesprochen, dass Gott der Realgrund aller wahren Erkenntniss ist. Die Wahrheit und Gewissheit alles Wissens hängt von der Erkenntniss des wahren Gottes ab; diese ist von allen Wahrheiten die erste, die ewige, von welcher alle andere ausgehen [29]). Auch

die ewigen Wahrheiten sind wahr und möglich nur, weil Gott sie als wahr und möglich erkennt, nicht umgekehrt erkennt sie Gott als wahr, weil sie auch unabhängig von ihm wahr sind [30]. Selbst der oben aufgestellte Grundsatz: Was wir sehr klar und deutlich erkennen, ist wahr, ist allein aus dem Grund gewiss, weil Gott ist und das höchste und vollkommenste Wesen ist [31].

Nun sind alle Zweifel völlig gehoben. Meine Erkenntniss, die zuvor nur Ueberzeugung war, ist jetzt ein Wissen geworden [32].

Nachdem wir bei diesem Punct angelangt sind, müssen wir uns umsehen.

Die Meditation gieng von dem Selbstbewusstseyn des Ich aus, fand darin das Kriterium der wahren Erkenntniss, wodurch diese in die Region des Denkens (im engeren Sinne, im Gegensatz gegen sinnliche Wahrnehmung und blosse Vorstellung, imaginatio) gesetzt wird [33], vermittelst desselben die Gewissheit der Axiome, und vermittelst dieser die Gewissheit von der Wahrheit der Idee Gottes. Die Wahrheit dieser Idee ist aber der Real-Grund aller Wahrheit und Gewissheit, auch der Axiome, des Kriteriums, und des Selbstbewusstseys. Das Selbstbewusstseyn ist also nur der zeitliche Anfangs- oder Ausgangspunkt der Meditation und jene Bewegung der Meditation von diesem Punkt zu der Idee Gottes ist nur eine subjectiv-nothwendige Reflexion, nur eine in einem subjectiven Bedürfniss begründete Ver-

mittlung des Bewusstseyns der Idee Gottes [34]); das Princip des speculativen Denkens aber ist die Idee Gottes.

Diess erkannte Cartesius selbst an, indem er in Medit. V. [35]) die Realität der Idee Gottes (auf die sogenannte ontologische Weise) in ihr selbst zum Bewusstseyn bringt und ebendamit die vom Selbstbewusstseyn des Ich ausgehende Vermittlung fallen lässt und in gewisser Beziehung für ungültig erklärt; als wollte er sagen: das subjective Bewusstseyn der Idee Gottes bedarf freilich der Vermittlung, und zwar der vom Selbstbewusstseyn, als der (für das Ich) unmittelbaren Thatsache, ausgehenden Vermittlung, aber die Idee Gottes ist in sich und durch sich wahr, als solche das Princip des speculativen Denkens, von dem aus auch das Selbstbewusstseyn — freilich nun nicht mehr als Thatsache erkannt wird, sondern — mit allem Anderen begriffen werden soll. Nach diesem wird nun dasjenige, was bisher noch zweifelhaft geblieben war, entschieden; und diess ist die Gewissheit von der Realität der Körperwelt, als eines Inbegriffes ausgedehnter Dinge, und von dem menschlichen Wesen, als der Einheit der zwei wesentlich verschiedenen Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten [36]).

Diese Theorie von Gott, als dem Realgrunde aller Wahrheit und Gewissheit menschlicher Erkenntniss war jedoch dem Einwurfe ausgesetzt, wie darnach die Mög-

lichkeit und Wirklichkeit des Irrthums begriffen werden soll [37]? Cartesius weist zuerst darauf hin, dass das Ich ein beschränktes Wesen, und sonach der Irrthum nicht etwas Reales, was von Gott abhängt, sondern ein Mangel ist. Doch befriediget ihn diese Auflösung nicht, weil der Irrthum der Mangel einer Erkenntniss sey, die in mir seyn sollte, und er giebt nun folgende Theorie: der Irrthum liegt immer im Urtheilen; dazu wirken aber zwei mit, der Verstand und der Wille; der Verstand, sofern er die Vorstellungen und deren Verhältnisse erkennt, der Wille, sofern er die (erkannten) Vorstellungen und deren Verhältnisse bejaht und verneint, und der Irrthum entspringt, indem auch, wo der klare und deutliche Gedanke nicht ist, bejaht oder verneint wird. Der Grund des Irrthums ist also die Incongruenz des Willens und des Verstandes, vermöge welcher der Wille sich weiter erstreckt, als der Verstand. In Folge davon dehnt das Ich seinen Willen auch auf dasjenige aus, was es nicht versteht (nicht klar und deutlich denkt); weil der Wille gegen Solches gleichgültig ist, weicht er leicht vom Wahren ab — und so irre ich [38]. Nun wird sich aber Niemand beklagen, dass Gott einerseits dem Menschen nicht einen allwissenden Verstand gegeben (denn es liegt im Begriffe des erschaffenen Verstandes, dass er endlich ist, und in dem Begriffe des endlichen, dass er sich nicht auf Alles erstreckt), andererseits dass der Wille den weitesten Wirkungskreis hat, denn da-

rin liegt die höchste Vollkommenheit des Menschen, dass er frei handelt, selbst Urheber seiner Handlungen ist, und darum Lob verdient [39]).

Also: der Realgrund alles Wissens ist Gott, das Princip des speculativen Denkens ist die Idee Gottes. Hieran knüpft sich sogleich, was Cartesius in Princip. I. 24. sagt: „Jam vero, quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa; perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita *scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas,* acquiramus." Alles Endliche ist als Wirkung Gottes zu begreifen; so begriffen wird es aufs vollkommenste gewusst. Die wissenschaftliche Erkenntniss des Endlichen ist die Erklärung desselben aus Gott, als der Ursache. Dieser Kanon wird noch gegen Missdeutung und Missbrauch durch eine Polemik gegen die teleologische Betrachtungsweise verwahrt und damit ganz genau bestimmt [40]). „Atque (so können wir nun schliessen) in his paucis praecipua cognitionis humanae principia contineri mihi videntur." (Princip. I. 75.)

Das System der Philosophie, die Wissenschaft hat zu ihrem Principe die Idee von

Gott,

die uns angeboren ist, und unmittelbar als solche objective Realität hat [41]). Denn indem ich auf die Idee

des vollkommenen Wesens reflectire, so sehe ich sogleich ein, dass in derselben die Existenz enthalten ist, auf dieselbe Weise, wie in der Idee des Triangels die Eigenschaft, dass seine drei Winkel gleich zweyen rechten sind, oder in der Idee des Kreises, dass alle Theile seiner Peripherie von dem Mittelpunkte gleich weit entfernt sind; und dass es demnach zum mindesten eben so gewiss ist: Gott, das vollkommene Wesen, existirt, als irgend eine geometrische Demonstration gewiss seyn kann [42].

Gott ist **Substanz**, d. h. er existirt so, dass er keines andern Dinges zum Existiren bedarf [43].

Er ist **unendliche** Substanz, substantia infinita. Cartesius unterscheidet zwischen *indefinitus* und *infinitus*, indem er unter jenem das nach subjectiver Ansicht endlose, im negativen Sinne, unter diesem das an sich unendliche in positiver Bedeutung versteht [44]. In diesem Sinne unendlich hat die Substanz die wahren und realen Vollkommenheiten alle — unendlich und unermesslich, und so muss die Substanz **als solche** gedacht werden [45]. Cartesius sagt an mehreren Stellen, Gott könne als der unendliche von dem endlichen Geiste nicht gefasst, begriffen werden (comprehendi, capi non posse); wohl aber werde er gewusst, und die einzelne seiner Vollkommenheiten klar und deutlich erkannt [46]. Vermöge der höchsten Vollkommenheit schliesst das göttliche Wesen dasjenige von sich aus, was zwar Realität,

aber durch Unvollkommenheit beschränkte Realität ist. Darum ist Gott nicht Körper, weil in der körperlichen Natur zugleich mit der räumlichen Ausdehnung Theilbarkeit eingeschlossen, theilbar zu seyn aber eine Unvollkommenheit ist [47]; auch ist er nicht aus der körperlichen und intelligenten Natur zusammengesetzt, weil in jeder Zusammensetzung der eine Theil von dem anderen und das Ganze von den Theilen abhängig, das Abhängige aber nicht vollkommen ist [48]. Gott ist also substantia summe *intelligens* (Princip. I. 14.). In Beziehung auf dieses Attribut ist es nun zwar in uns eine Vollkommenheit, dass wir empfinden; weil aber in jeder Empfindung ein Leiden und das Leiden eine Abhängigkeit von Etwas ist; so ist keines Wegs anzunehmen, dass Gott empfinde, sondern dass er nur denke und wolle; und auch dieses nicht, wie wir, durch gewissermassen abgesonderte Operationen, sondern so, dass er durch Eine, immer dieselbe und einfachste Action Alles zugleich denkt, will und wirkt [49]. So ist Gott auch substantia summe potens, (Princip. I. 44.) omnipotens; die göttliche Macht hat keine Gränzen oder Schranken [50] (ein Satz, der um so auffallender ist, weil in Gott Wirken, Wollen und Denken als Eine Action gesetzt wird). Die höchste Indifferenz in Gott ist der höchste Beweis seiner Allmacht. Damit hängt zusammen und wird gewissermassen begreiflich der an sich gleichfalls so auffallende Satz, dass Gott nicht sub ra-

tione boni (nach der Regel des Guten) wirke. Ausführlich erklärt sich darüber Cartesius in den Responsiones Sextae und es wird das einfachste seyn, die hieher gehörigen Stellen wörtlich anzuführen:

§. 6. „Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis; repugnat enim, Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia, quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum, ut id tale esset; Neque hic loquor de prioritate temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno; et quia voluit tres angulos trianguli necessario esse aequales duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis. — Et ita summa indifferentia in Deo summum est ejus omnipotentiae argumentum."

§. 8. Attendenti ad Dei immensitatem manifestum

est, nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat, non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri et boni: alioqui enim, ut paulo ante dicebatur, non fuisset plane indifferens ad ea creanda, quae creavit. Nam si quae ratio boni ejus praeordinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est, faciendum; sed contra, quia se determinavit ad ea, quae jam sunt facienda, idcirco, ut habetur in Genesi, *sunt valde bona,* hoc est, ratio eorum bonitatis ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere. Nec opus est quaerere, in quonam genere causae ista bonitas, aliaeve tam Mathematicae, quam Metaphysicae veritates a Deo dependeant; cum enim causarum genera fuerint ab iis enumerata, qui forte ad hanc causandi rationem non attendebant, minime mirum esset, si nullum ei nomen imposuissent; sed tamen imposuerunt, potest enim vocari efficiens; eadem ratione, qua Rex est legis effector, etsi lex ipsa non sit res physice existens, sed tantum, ut vocant, ens morale.“ Gott will und wirkt nicht nach einer Idee des Wahren und Guten, die unabhängig von seinem Willen und Wirken als solche in seinem Bewusstseyn (Denken) wäre; sondern aus der absoluten Indifferenz bringt Gott auch die Idee hervor, und sie ist wahr und gut, weil sie Gott auf solche Weise hervorbringt; daher man auch nicht sagen kann, dass Gott nicht Anderes hätte hervorbringen können [51].

Da diese Prädikate in der Idee Gottes enthalten sind, die göttliche Substanz also ohne diese Attribute nicht gedacht werden kann; so ist zwischen der göttlichen Substanz und diesen Attributen nur distinctio rationis [52].

Die Natur.

Die objective Realität der Körperwelt ist bewiesen (S. 17.), ihr Wesen besteht in der Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Da diese nicht zu den Vollkommenheiten Gottes gehört (nicht Attribut der unendlichen Substanz ist), so muss man sagen, sie sey von Gott erschaffen.

An den Begriff von der Ausdehnung als der allgemeinen und grundwesentlichen Eigenschaft der Körper knüpft Cartesius seine Theorie von dem Raume, wornach zwischen diesem und der körperlichen Substanz kein reeller, sondern blos ideeller, logischer Unterschied ist [53], und zieht hieraus dann die Folgerungen, dass es kein Vacuum giebt, auch keine Atome, dass die Körper-Welt keine Gränzen hat, auch die Materie des Himmels und der Erde dieselbe ist, und daher nicht mehrere Welten seyn können, sondern nur Eine [54]. Alle Eigenschaften dieser in dem ganzen Universum Einen und ebenderselben Materie lassen sich darauf zurückführen, dass sie theilbar und in den Theilen beweglich und daher aller derjenigen Affectionen fähig ist, welche

aus der Bewegung ihrer Theile folgen können. Alle Mannigfaltigkeit (variatio) der Materie hängt von der Bewegung ihrer Theile ab [55]. Wollen wir, was Bewegung des Körpers ist, nicht nach der gemeinen Vorstellung, sondern der wirklichen Wahrheit gemäss bestimmen, so können wir sagen: sie sey die Uebertragung (translatio) Eines Theiles der Materie oder Eines Körpers aus der Nähe derjenigen Körper, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhend betrachtet werden, in die Nähe anderer; ich sage: Uebertragung, nicht: Kraft oder Action, welche überträgt, um anzuzeigen, dass die Bewegung immer im Beweglichen ist, nicht im Bewegenden, dass sie ein *modus* ist, und nicht ein subsistirendes Etwas [56]. Der Gegensatz der Bewegung (nach diesem Begriffe) [57] ist die Ruhe (als translationis absentia), Bewegung und Ruhe sind also die zwei verschiedenen Modi der Materie [58].

Fragt man nun nach der Ursache dieser Bewegung (und somit aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Formen der Materie); so muss man zuerst die allgemeine und ursprüngliche Ursache aller in der Welt wirklichen Bewegungen, und dann die besonderen betrachten, in Folge welcher einzelne Theile der Materie bewegt werden. Die allgemeine Ursache kann offenbar keine andere seyn, als Gott selbst, welcher die Materie zugleich mit Bewegung und Ruhe im Anfang erschaffen hat. Vermöge der Unveränderlichkeit seines

Wesens, welche auch Unveränderlichkeit des Wirkens ist, erhält Gott auch im Ganzen der Materie ebensoviel Bewegung und Ruhe, als er in der Schöpfung darein gelegt hat [59].

Aus eben dieser Unveränderlichkeit Gottes leitet dann Cartesius [60] auch gewisse Regeln oder Gesetze ab, welche die secundären und particulären Ursachen derjenigen Bewegungen sind, die wir in den einzelnen Körpern wahrnehmen; und geht nun, nachdem er die Principien der materiellen Dinge (die ausgedehnte Substanz mit den modis der Bewegung und Ruhe, und die Ursachen und Gesetze der Bewegung) gefunden hat, an den Versuch, die Entstehung der Körperwelt zu erklären [61]. Es liegt nicht in unserem Zwecke, wäre auch kaum der Mühe werth, in die Darstellung desselben näher einzugehen. Wir bemerken nur Folgendes:

Cartesius geht bei seiner genetischen Erklärung, bei seiner Construction der Körperwelt von der Vorstellung des Chaos [62] aus, und braucht dann nichts anderes, als die ausgedehnte Materie und Bewegung. Die Materie lässt er durch die göttliche Allmacht zerschlagen werden, und diese Theile um gewisse Centra sich bewegen [63]; d. h. seine Construction ist eine rein-mechanische.

Nehmen wir die Körper als geworden und daseyend an, so ist, um den Charakter der Cartesianischen Natur-Philosophie zu bezeichnen, noch interessant theils

die Lehre von der Gemeinschaft der Körper, theils die von dem thierischen Wesen.

Was die erstere betrifft, so berufe ich mich auf meine Abhandlung: Die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet, Tübingen, bei F. C. Osiander. 1822., worin ich (S. 21—39.) überzeugend nachgewiesen zu haben glaube, dass Cartesius das System des physischen Einflusses verworfen, und dafür das der (sogenannten) gelegenheitlichen Ursachen (causarum occasionalium) sich gebildet habe, welches dann auch bei den nächst folgenden Anhängern der Cartesianischen Philosophie, Ludov. de la Forge und Arnold Geulincs mit immer mehr entschiedener Bestimmtheit hervortrat.

Anlangend die Lehre von dem thierischen Wesen; so sucht Cartesius zu erklären, wie sich die Meinung gebildet habe, dass die Thiere auch, wie die Menschen, Seelen haben [64]; widerlegt dann aber auch diese Meinung hauptsächlich mit dem Argumente, dass die Thiere der Sprache entbehren [65]. Nach seiner Ansicht, in welcher er sich recht zu gefallen scheint, sind die Thiere natürliche Maschinen, deren Bewegungen und Thätigkeiten alle aus einem ganz mechanischen und körperlichen Princip [66] erklärt werden können.

Der Mensch.

Der Mensch ist Einheit der denkenden und der ausgedehnten Substanz; diese Einheit aber nicht unitas naturae, sondern unitas compositionis [67]). Was die Cartesianische Lehre von der Wechselwirkung oder Gemeinschaft zwischen Leib und Seele betrifft; so berufe ich mich wieder auf meine frühere Schrift: Die Leibnizsche Lehre von der prästabilirten Harmonie u. s. w. S. 27—39.

Anlangend die Seele für sich, so denkt sie immer und kann auch ohne Körper denken.

Ueber die Unsterblichkeit erklärt sich Cartesius im Wesentlichen so [68]):

Der natürlichen Erkenntniss gemäss sey die Seele von dem Körper verschieden und selbst eine Substanz; der menschliche Körper aber, sofern er sich von den übrigen Körpern unterscheidet, bestehe blos aus einer Configuration der Glieder und anderen dergleichen Accidenzien; endlich hänge der Tod des Körpers rein von einer Theilung oder Aenderung der Form ab; und wir haben nun kein Argument noch Beispiel, welches uns überzeuge, dass der Tod, d. h. die Vernichtung einer Substanz (qualis est mens) aus einer so geringfügigen Ursache folgen müsse, wie eine Veränderung der Gestalt, die nur ein modus, und zwar nicht der Seele, sondern des von der Seele realiter verschiedenen Körpers ist;

auch haben wir kein Argument, noch Beispiel, welches überzeuge, dass eine Substanz vergehen könne; diess begründe hinreichend den Schluss, dass die Seele (soweit es aus der natürlichen Philosophie erkannt zu werden vermöge) unsterblich sey. Frage es sich freilich um die absolute Macht Gottes, ob er etwa beschlossen habe, dass die menschlichen Seelen zu derselben Zeit aufhören zu seyn, wo die Körper, welche er ihnen beigegeben, zerstört werden; so habe Gott allein zu antworten; und da er uns jetzt selbst geoffenbart habe, dass diess nicht geschehen werde, so sey keine, auch nicht die geringste Veranlassung zum Zweifel [69]).

Am merkwürdigsten sind die Erklärungen des Cartesius über Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens. Wir wollen dieselben nach einander anführen:

In Meditat. IV. „Voluntatem sive arbitrii libertatem — nullis — limitibus circumscribi experior. — Sola est voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo: nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis et potentiae, quae illi adjunctae sunt redduntque ipsam magis firmam et efficacem, tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit; non tamen in se formaliter et praecise spectata major videtur, quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non fa-

cere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id, quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus. Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant. Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis, quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam testatur; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem."

Also: Freiheit ist nicht Unentschiedenheit, Gleichgültigkeit des Willens, sondern (negativ) Unabhängigkeit von äusserer Macht und (positiv) innere Bestimmtheit des Willens für das Wahre und Gute, sey es in Folge der klaren und deutlichen Erkenntniss davon oder auch in Folge göttlicher Disposition.

Näher erklärt sich hierüber Cartesius in einem

Briefe an Mersenne (Epist. I. 112.). Er sagt: wenn er diese Sätze anstelle, so beurtheile und messe er die Freiheit nach der grösseren oder geringeren Leichtigkeit, womit sich der Wille zu einer Handlung bestimmt. Und die Freiheit so verstanden ist es allerdings wahr, dass Jemand um so mehr frei handelt, durch je mehrere Gründe, insbesondere je mehr er durch das Bewusstseyn des Wahren und Guten bestimmt wird, mehr frei, als derjenige, der weder für die eine noch für die andere Handlung, weder für das Thun noch für das Lassen ein Uebergewicht der Gründe hat; d. h. die Bestimmung (Entschliessung) wird in jenem Falle leichter, als in diesem; und frei handeln heisst gerne und willig handeln (agere libere sive libenter aut voluntarie unum sunt et idem). Uebrigens wird bei dieser Ansicht vorausgesetzt, dass der Wille einem inneren Gesetze gemäss nach dem erkannten Guten sich richtet, und demnach um so leichter, williger, sich für Etwas entscheidet, je mehr darin das Wahre und Gute erkannt wird.

Dieser Erklärung nach ist Freiheit die Entschiedenheit des Willens nach den bestimmenden Gründen des Wahren und Guten.

Dagegen verwahrt sich aber Cartesius wieder in demselben Briefe: Es sey nie gemeint gewesen, dem menschlichen Willen diejenige positive Indifferenz abzuläugnen, vermöge welcher er sich „ad contrariorium alterutrum, hoc est, ad prosequendum aut fugiendum, ad

affirmandum aut negandum unum idemque" bestimmen könne. Es gebe Handlungen, in welchen wir „nullo rationis pondere" auf die eine Seite mehr als auf die andere uns neigen [70]; wir können auch, wenn die evidentesten Gründe für eine Handlung vorhanden sind, doch das Gegentheil thun; es stehe uns immer frei, ein Gut, auch wenn wir es noch so deutlich erkannt haben, nicht zu verfolgen, eine Wahrheit, wenn sie auch noch so evident sey, nicht aufzunehmen; wenn wir nur dabei denken [71]), es sey gut, ebendamit die Freiheit unserer Willkühr zu bezeugen. Dieser Vorstellung gemäss würden wir mehr Freiheit zeigen, wenn wir das Gegentheil von dem thun, was wir als wahr und gut erkannt haben (blos um die positive Indifferenz an den Tag zu legen), als wenn wir uns für das erkannte Wahre und Gute entscheiden, ohne Zweifel, weil der Wille für dieses eine innere Zuneigung hat.

Dass in diesen Erklärungen ein Widerspruch liegt, ist klar.

Indessen muss Cartesius doch einen bestimmten Begriff von Freiheit voraussetzen, wenn er noch die Frage aufwirft: wie sich dieselbe mit der göttlichen Präscienz und Vorherbestimmung aller Dinge vereinigen lasse?

Auch hierüber sind seine Erklärungen schwankend und widersprechend.

In Princip. I. 39. folg. sagt er: Dass unser Wille frei ist, ist so offenbar, dass man es unter die ersten

und allgemeinsten Begriffe rechnen muss, die uns angeboren sind. Ziehen wir dann aber die unendliche Macht Gottes in Betracht und bedenken, dass Nichts von uns jemals gethan werden könne, was nicht von ihm vorherbestimmt ist; so können wir uns leicht in grosse Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir diese göttliche Vorherbestimmung mit der Freiheit unseres Willens zu vereinigen suchen. Aus diesen Schwierigkeiten wickeln wir uns heraus, wenn wir uns erinnern, dass unser Geist endlich, Gottes Macht aber, wodurch er nicht nur alles Wirkliche und Mögliche von Ewigkeit vorherwusste, sondern auch wollte und vorher ordnete, unendlich ist, dass wir zwar von dieser eine klare und deutliche Erkenntniss haben, sie aber nicht soweit begreifen, um einzusehen, wie sie die menschlichen Handlungen unbestimmt lässt; dagegen von unserer Freiheit und Indifferenz das evidenteste und vollkommenste Bewusstseyn haben. Denn es wäre ungereimt, darum, weil wir eine Sache, die wir ihrer Natur nach für unbegreiflich halten müssen, nicht begreifen, an einer anderen zu zweifeln, die wir aus unserer innersten Erfahrung kennen.

In zwei Briefen an die Prinzessin Elisabeth (I. 9. 10) äussert sich Cartesius so:

Was unsere freie Willkühr betrifft, so gestehe ich, dass wir, wenn wir nur auf uns sehen, dieselbe für unabhängig halten, wenn wir aber die unendliche Macht Gottes bedenken, glauben müssen, Alles hänge von ihm

ab und sey somit auch unsere freie Willkühr von seiner Herrschaft nicht entbunden. Denn es liegt ein Widerspruch in der Behauptung, dass Gott Wesen erschaffen habe, deren Willensthätigkeiten von seinem Willen unabhängig sind; das hiesse ja behaupten, seine Macht sey endlich und unendlich zugleich, endlich, weil es von ihm unabhängige Wesen giebt, unendlich, weil er diese unabhängigen Wesen erschaffen konnte. Aber, wie die Erkenntniss von Gottes Existenz die Ueberzeugung von der Freiheit unseres Willens nicht aufheben kann, weil wir die unmittelbare innere Erfahrung und Empfindung davon haben; so kann hinwiederum das Bewusstseyn der Freiheit unseres Willens die Existenz Gottes bei uns nicht zweifelhaft machen. Denn die Freiheit, die wir erfahren und in uns fühlen, und die hinreicht, um unsere Handlungen des Lobes oder des Tadels würdig zu machen, steht mit der Abhängigkeit anderer Art, wornach Alles Gott unterworfen ist, nicht im Widerspruch.

Dieses sucht Cartesius (Epist. I. 10.) an folgendem Beispiel zu erläutern:

Ein König, der den Zweikampf verboten hat, weiss gewiss, dass zwei seiner Unterthanen, die in verschiedenen Städten wohnen, so aufeinander erbittert sind, dass sie, wenn sie zusammentreffen, durch Nichts abgehalten werden können, sich zu schlagen. Er befiehlt nun Jedem, sich in den Wohnort des Anderen zu be-

geben; er weiss gewiss, dass sie auf einander treffen müssen, dass sie sich schlagen und somit seinen Befehl übertreten werden. Aber bei all' dem zwingt er sie doch nicht zu jener Handlung; ungeachtet der König die Handlung voraussah, ungeachtet er sogar den Willen hatte, jene Männer auf diese Art zum Zweikampf zu bestimmen, schlugen sie sich doch freiwillig, ebenso freiwillig, als wenn sie bei irgend einer anderen Gelegenheit sich getroffen hätten. Man kann sie also nun mit demselben Recht, wie unter anderen Umständen, wegen Uebertretung des Befehles strafen. Was der König in Beziehung auf gewisse freie Handlungen seiner Unterthanen thun kann, das thut Gott, der Vorherwissen und unendliche Macht hat, in Beziehung auf alle Handlungen der Menschen. Ehe er uns in die Welt setzte, wusste er unsere Willensneigungen genau, denn er pflanzte uns dieselben ein; auch die äusseren Verhältnisse ordnete er so, dass bestimmte Gegenstände zu bestimmten Zeiten unseren Sinnen sich darbieten, er wusste, dass aus Veranlassung dieser Gegenstände unsere freie Willkühr sich so oder so bestimmen werde. Dieses wollte er demnach, doch wollte er uns nicht dazu zwingen. Und wie man bei dem Könige zwei Grade des Willens unterscheiden kann, einen, wornach er den Zweikampf wollte, indem er das Zusammentreffen der Edelleute veranlasste, und einen anderen, wornach er jenen Zweikampf nicht wollte, indem er ihn verbot; so unterschei-

den die Theologen einen zweifachen Willen in Gott, einen absoluten und unabhängigen, wornach er will, dass Alles geschieht, wie es geschieht, und einen relativen, der sich auf das Verdienst oder die Schuld der Menschen bezieht, und wornach er will, dass man seinen Gesetzen gehorche.

Diess Beispiel hat offenbar Bezug auf die Frage, wie sich das Böse im menschlichen Wollen und Handeln mit dem Begriffe göttlicher Weltordnung vereinbaren lasse.

Sehen wir zunächst auf die Erklärungen über die andere Frage zurück, wie die Freiheit, als Freiheit, mit den Begriffen göttlicher Allmacht und Vorherbestimmung aller Dinge in Uebereinstimmung zu bringen sey; so wird dabei die Vorstellung von der Freiheit, als positiver Indifferenz des Willens vorausgesetzt; und es kann dann nicht entgehen, dass für diese Freiheit unseres Willens Cartesius (ausser den nichtigen Distinctionen zwischen inclinare und non cogere, morabiliter non posse und absolute posse) keinen besseren Grund hat, als das Zeugniss unserer subjektiven Empfindung und inneren Erfahrung, gegen sie aber den objectiven Begriff von Gott als dem Alles bestimmenden Wesen; das wissenschaftliche Urtheil also sich für die Negation der Freiheit endlicher Weltwesen, für die Idee einer durchgängigen und nothwendigen Bestimmung alles end-

lichen Wollens durch Gott entscheiden muss [72]). Und nun tritt das Böse als widerwärtige Gestalt auf.

Wer sich in den Schriften des Cartesius umsieht, wie derselbe dieses Problem löst, dem muss auffallen, dass von sittlichen Attributen Gottes die Rede nicht wird. Nur die Idee göttlicher Wahrhaftigkeit kommt vor, aber einzig um die Wahrheit der menschlichen Erkenntniss zu begründen.

Dass in dem angeführten Beispiele kein Gedanke liegt, worin das Problem seine Auflösung fände, ist zu offenbar. Das göttliche Wollen wird in zwei Acte geschieden, von welchen, was der eine verbietet, der andere mit dem bestimmten Wissen, dass es geschehen wird, (nicht etwa nur zulässt, wie man sich gerne ausdrückt, sondern) veranstaltet, und diese Scheidung auf keine Weise geeiniget oder versöhnt. Auch wird unumwunden gesagt, Gott habe unsere Neigungen uns eingepflanzt, unsere äusseren Verhältnisse und Begegnisse geordnet, und wohl gewusst, dass bestimmte Handlungen als Producte aus diesen Factoren hervorgehen. Der Zusatz: „Doch wollte er uns nicht zwingen" hat in diesem Zusammenhange durchaus kein Moment. Denn, wie Cartesius selbst sagt, Gott wollte, dass wir so handeln, wie wir handeln, er wollte also auch das Böse; aber eben dieses Wollen ist in Frage gestellt. Und diess weisst uns auf die Medit. IV. hin, worin (wie schon bemerkt wurde, Anm. 39.) die allgemeinen Begriffe und

Urtheile enthalten sind, worauf nach Cartesius die Theodice überhaupt beruhen müsste, um so gewisser, weil der Wille, als Vermögen zu bejahen und verneinen, nur dann fehlt (peccat), wenn er sich gegen die unklare und undeutliche Erkenntniss nicht indifferent verhält, in dem Bösen (der Sünde) also immer und wesentlich Irrthum ist. Und hier kommt nun in Betracht, dass zwar Gott mit mir concurrirt, um die Willensacte, in welchen ich irre und sündige, hervorzurufen. Allein diese Acte sind, sofern sie von Gott abhängen, wahr und gut und es ist in mir gewissermassen eine grössere Vollkommenheit, dass ich sie hervorrufen kann, als wenn ich es nicht könnte; die Privation aber, in welcher allein der formelle Grund des Irrthums und der Schuld besteht, bedarf des göttlichen Concurses nicht, weil sie nichts reelles ist (quia non est res), auch auf Gott als die Ursache bezogen nicht Privation, sondern nur Negation genannt werden darf (Epist. I. 81. „error — privatio quidem est respectu nostri, sed respectu Dei mera negatio); denn es ist wahrhaftig keine Unvollkommenheit in Gott, dass er mir die Freiheit gab, Einigem, wovon er keine klare und deutliche Erkenntniss in mich gelegt hat, beizustimmen und nicht beizustimmen, sondern eine Unvollkommenheit in mir, dass ich diese Freiheit nicht recht gebrauche. Freilich sehe ich ein, es hätte von Gott leicht so geordnet werden können, dass ich auch mit der Freiheit und begränzter Erkenntniss nie-

mals irrete, und dass ich in Rücksicht auf ein Ganzes so beschaffen vollkommener seyn würde, als ich jetzt bin. Aber auf der andern Seite kann ich darum nicht läugnen, dass es in der ganzen Allheit der Dinge gewissermassen eine grössere Vollkommenheit ist, dass gewisse Theile vom Irrthum frei, andere nicht frei sind, als wenn alle ganz gleich wären; habe auch kein Recht mich zu beklagen, dass Gott in der Welt mir die Rolle anwies, die nicht die vorzüglichste unter allen und die vollkommenste ist.

So haben wir die Hauptgedanken: Was an dem Irrthum und der Sünde reelles ist, ist von Gott abhängig und gewirkt; was aber daran unreelles ist, ist nothwendige Bedingung und Folge der Vollkommenheit der Welt, der besten Welt. Sofern nun diese ohne Zweifel auch von dem göttlichen Willen abhängig und durch denselben geordnet ist, so verschwindet auch in Beziehung auf den Menschen, sobald man ihn nur nicht in der Einzelnheit, sondern als Theil des Ganzen betrachtet, der Unterschied zwischen der Privation und der Negation — Irrthum und Sünde ist auch in dieser Beziehung *pura negatio* [73]); und die Formel: ich gebrauche im Irrthum und in der Sünde die Freiheit nicht recht, hat, — weil sie auf einer beschränkten Vorstellungsweise beruht, keinen wahren Sinn mehr.

Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Resultate

überein, welches sich uns aus den Erklärungen des Cartesius über die Freiheit des menschlichen Willens ergab.

Um so begieriger muss man nun aber werden, zu erfahren, was für eine ethische Ansicht vom Leben Cartesius sich gebildet habe.

Zuerst mag daran erinnert werden, dass die ersten selbstständigen Reformatoren der Philosophie eine gewisse Scheue trugen, diesen Gegenstand in den Kreis ihrer philosophischen Untersuchungen und Darstellungen zu ziehen.

F. Baco de Dignit. et Augm. Scient. Lib. IX. Cap. 1. sagt: „Nec illud dubitandum, magnam partem legis moralis sublimiorem esse, quam quo lumen naturae ascendere possit. Verumtamen, quod dicitur, habere homines etiam ex *lumine* et *lege naturae* notiones nonnullas *virtutis vitii, justitiae injuriae, boni mali*, id verissimum est. Notandum tamen, *lumen naturae* duplici significatione accipi. Primo, quatenus oritur ex sensu, inductione, ratione, augmentis, secundum *leges coeli* ac *terrae*, secunda, quatenus animae humanae interno affulget instinctu, secundum *legem conscientiae*, quae scintilla quaedam est et tanquam reliquiae pristinae et primitivae puritatis. In quo posteriore sensu praecipue particeps est anima lucis nonnullae ad perfectionem intuendam et discernendam *legis moralis*; quae tamen lux non prorsus clara est, sed ejusmodi, ut potius vitia quadamtenus redarguat, quam de officiis plane informet.

Quare *religio*, sive mysteria spectes sive mores, pendet ex *revelatione divina.*"

Cartesius hat sich nie in öffentlichen Schriften, sondern nur in vertrauten Privat-Briefen theils an die Prinzessin Elisabeth, theils an die Königin von Schweden (Epist. I. 1 – 8.) über seine ethischen Ansichten ausgesprochen; und giebt auch seine Gründe dafür an [74].

Er knüpft seine Gedanken an Bemerkungen über Seneca's Abhandlung: de Vita beata an, und sie sind im Zusammenhang dargestellt folgende:

Man hat zwischen dem höchsten Gute, der Glückseligkeit und dem Endzweck unseres Handelns zu unterscheiden.

Der Endzweck vereiniget das höchste Gut und die Glückseligkeit in sich, und zwar in dem bestimmten Verhältnisse, dass er die durch das höchste Gut bedingte Glückseligkeit, oder das die Glückseligkeit bedingende höchste Gut ist [75].

Das Gut aber ist theils das absolute, theils ein relatives.

Absolutgut ist Gott, sofern er unendlich vollkommener ist, als die Creaturen.

Für uns (also relativ-gut) ist dasjenige, was in irgend einer Beziehung uns betrifft, zu uns gehört und so beschaffen ist, dass es uns in irgend einer Beziehung vollkommen macht. Diesemnach besteht, wenn man den Begriff allgemein und objectiv nimmt, das höchste Gut

in dem Inbegriff aller Güter der Seele, des Körpers und des Glückes, die in irgend einem Menschen vereiniget seyn können; für den Einzelnen aber subjectiv ist das höchste Gut ein geistiges; denn kein anderes hat den gleichen Werth und ist ebenso in der Gewalt des Menschen. Dieses geistige Gut begreift aber zweierlei in in sich, das Wissen des Guten und das Wollen des Guten. Nun geht aber die Erkenntniss oft über unsere Kräfte, daher bleibt allein der Wille übrig, der absolut in unserer Gewalt ist; und von diesem kann nach meinem Ermessen der Mensch keinen besseren Gebrauch machen, als dass er den festen und beständigen Vorsatz habe, alles dasjenige genau zu thun, was er für das Beste hält, aber auch alle Kräfte des Geistes anzustrengen, dass er dieses Beste richtig erkenne.

In einem solchen Streben nach der Erkenntniss des Guten und in dem Handeln nach solcher Erkenntniss liegt die ganze Tugend. Wie nämlich alle Fehler aus dem Zweifel und der Schwachheit entspringen, welche die Unwissenheit zum Grunde und die Reue zur Folge haben; so besteht die Tugend einzig und allein in dem kräftigen Entschlusse, dasjenige zu vollbringen, was wir für gut halten. Aber freilich darf dieser Entschluss nicht aus Eigensinn oder Hartnäckigkeit entspringen, sondern aus der Ueberzeugung, dass der Gegenstand von uns nach moralischer Möglichkeit geprüft und untersucht worden ist. Wenn dann auch dasjenige, was wir

auf solche Weise thun, (an sich oder objectiv-) bös ist; so sind wir doch nichts desto weniger überzeugt, dass wir unsere Pflicht erfüllt haben, da hingegen derjenige nicht tugendhaft handelt, welcher eine (an sich) gute Handlung vollbringt, aber dabei entweder glaubt, nicht recht zu handeln, oder wenigstens die Natur seiner Handlung zu prüfen vernachlässiget hat.

Dieser tugendhafte Gebrauch des Willens verdient allein im eigentlichen Sinne Lob und Ruhm. Diese werden freilich auch den Gütern des Glückes zugetheilt; allein mit Recht ist nur die Tugend lobenswerth. Die übrigen Güter sind nur werth, dass man sie schätze (aestimentur), aber nicht, dass man sie achte und lobe (colantur et laudentur), ausser soweit man voraussetzt, dass sie durch den rechten Gebrauch der freien Willkühr erworben oder erhalten worden sind. Denn Ehre und Lob sind eine Art der Belohnung; aber gewiss ausser dem, was von dem Willen abhängt, ist Nichts weder der Belohnung noch der Strafe würdig.

Aus jenem rechten Gebrauche der freien Willkühr fliesst das höchste und dauerhafteste Vergnügen unseres Lebens.

Betrachtet man nämlich aufmerksam, worin alle Arten des Vergnügens, deren wir empfänglich sind, worin das Vergnügen überhaupt bestehe; so findet man, dass jedes, obwohl Vieles dabei von dem Körper abhängt, doch ganz und allein in der Seele ist oder der

Seele angehört. Dieser kann aber Nichts Vergnügen gewähren, als das Bewusstseyn, irgend ein Gut zu besitzen. Dieses Bewusstseyn ist nun freilich oft nur eine sehr verworrene Vorstellung und gerade die Verbindung der Seele mit dem Körper macht, dass sie sich sehr oft gewisse Güter viel grösser vorstellt, als diese wirklich sind; aber wenn sie den wahren Werth derselben erkennt, so entspricht ihr Vergnügen immer der Grösse des Gutes, woraus jenes entspringt. Höheres aber und Vortrefflicheres ist in uns Nichts, als die freie Willkühr, die uns gewissermassen Gott ähnlich macht und seiner Herrschaft zu entziehen scheint; Nichts ist auch im eigentlichen Sinne mehr unser und bezieht sich mehr auf uns. Endlich bestätiget auch die Erfahrung, dass die Ruhe und innere Stille der Seele, welche dem Menschen aus dem Bewusstseyn entspringt, dass er, soviel an ihm ist, nach Erkenntniss und Vollbringung des Guten strebe, viel angenehmer, daurender und gediegener ist, als alle irgend wo andersher kommenden Freuden.

Dieses Vergnügen, welches mit dem rechten Gebrauch der Freiheit verbunden ist, nennt Cartesius beatitudo, um es von der felicitas zu unterscheiden, welche allein von den äusseren Dingen abhängt. Er findet es in der animi tranquillitas und bemerkt dabei:

Wenn ich überlege, was das Leben glücklich machen, jene höchste Seelenruhe geben könne; so finde ich, dass es zweierlei ist; das der einen Art hängt von

uns ab, nämlich Tugend und Weisheit, das der anderen Art nicht, wie Ehre, Reichthum, Gesundheit.

Nun ist es freilich gewiss, dass bei gleicher Weisheit und Tugend derjenige, welcher von Natur eine gute körperliche Bildung hat, nicht krank ist und an keiner Sache Mangel leidet, vollkommener befriediget ist, als der Arme, Kranke, Krüppelhafte. Allein wie ein kleineres Gefäss voller seyn kann, als ein grösseres, wenn es gleich weniger Flüssigkeit enthält; so kann, wenn man die Glückseligkeit eines Jeden in den allseitigen und vollkommenen Genuss seiner nach der Vernunft geordneten Wünsche setzt, auch der Aermste, von dem Schicksale und von der Natur am mindesten Begünstigte doch ebenso vollkommen zufrieden seyn, als Andere, wenn er gleich wenigere Güter hat. Und diese Glückseligkeit kommt allein in Betracht; denn über die andere wäre es überflüssig, Untersuchungen anzustellen, weil sie durchaus nicht in unserer Gewalt ist. Auch glaube ich, es könne Jeder sein Gemüth in eine solche Verfassung setzen, dass er, ohne irgend ein fremdes Gut zu erwarten, mit sich selbst zufrieden ist. Nur hat er folgende drei moralische Regeln zu beobachten:

1) Soll er seinen Verstand so gut als möglich gebrauchen, um dasjenige zu erkennen, was er unter allen Umständen des Lebens zu thun und zu lassen hat. Um zu einem solchen richtigen Urtheile immer gefasst zu seyn, wird theils Erkenntniss der Wahrheit erfor-

dert, theils Fertigkeit, sich bei jeder vorkommenden Gelegenheit des Erkannten zu erinnern und bei demselben zu beruhigen. Nun hat aber ausser Gott Niemand von Allem die vollkommene Erkenntniss, wir müssen uns also mit den für unseren Gebrauch zuträglichsten Wahrheiten begnügen *):

Die erste dieser Wahrheiten ist, dass ein Gott ist, von dem Alles abhängt, dessen Vollkommenheit unendlich, dessen Macht unermesslich ist und dessen Rathschlüsse untrüglich sind. In dieser Wahrheit lernen wir Alles, was uns begegnet, als eine — nicht ungefähre — Schickung Gottes ertragen; und weil die Vollkommenheit der wahre Gegenstand der Liebe ist, so finden wir uns auch zur Liebe gegen Gott so geneigt, dass wir selbst aus unserem Unglück Freude schöpfen, gedenkend, dass eben in jenem Gottes Wille erfüllt wird.

Die andere Wahrheit ist, dass unsere Seele eine in Beziehung auf den Körper selbstständige Existenz hat, viel edler als der Körper, und unzählicher Genüsse, die in diesem Leben gar nicht vorkommen, fähig ist. Diese Ueberzeugung vertreibt die Furcht vor dem Tode und zieht unser Gemüth von dem Irdischen sosehr ab, dass wir nicht ohne Verachtung auf alles dasjenige herabsehen, was von der Laune des Glückes abhängt.

---

*) Hieher gehört der Ausspruch: Veritates physicae fundamentum altissimae et perfectissimae Ethicae.

Die dritte Wahrheit ist, dass die Werke Gottes unendlich und unermesslich sind. Wenn wir meinen, ausser dem Himmel sey ein leerer, eingebildeter Raum, der Himmel aber um der Erde, und die Erde um des Menschen willen gemacht, so werden wir zu dem Gedanken geneigt, die Erde sey unser vornehmster Sitz und nichts Besseres, als dieses Leben, sey uns vorbehalten. Und wenn wir, unsere wahren Vollkommenheiten übersehend, den anderen Creaturen Unvollkommenheiten, die sie nicht haben, andichten, um uns über sie zu erheben, wenn wir in thörichtem Uebermuth in Gottes Rath seyn und mit ihm die Welt regieren wollen; so verursacht diess unendlich viel eitle Unruhe und Bekümmerniss.

Die vierte Wahrheit ist diese, dass kein Mensch für sich, sondern als Theil des Ganzen besteht. Das Wohl des Ganzen aber geht dem Wohl des Einzelnen voran. Durch diese Betrachtung wird der Egoismus verdrängt, der alle Freundschaft, Treu und Glauben und überhaupt alle Tugend aufhebt, dagegen die heroische Gesinnung gepflanzt, die nicht aus Stolz und Ruhmsucht, auch nicht im Unverstand, sondern weil es Pflicht ist und fremdes Wohl befördert, sich für andere aufopfert.

Hiezu kommen noch viele andere Wahrheiten, nämlich, dass unsere Leidenschaften uns die Güter, wornach sie streben, immer grösser vorspiegeln, als sie wirklich

sind, dass die körperlichen Vergnügungen viel vorübergehender sind, als die geistigen und unsere Erwartung nie befriedigen. Daher ein wesentliches Erforderniss zur Glückseligkeit und ein wesentlicher Theil der Tugend darin besteht, dass man den wahren Werth aller geistigen und körperlichen Vollkommenheiten ohne Leidenschaft betrachte und prüfe, um, weil man meistens einige hingeben muss, um andere zu geniessen, immer die besten zu wählen.

Endlich soll man auch die Sitten derjenigen Gegenden, in welchen man lebt, untersuchen, damit man wisse, wiefern sie nachzuahmen sind; und wenn man auch nicht ein ganz zuverlässiges Wissen hat, so soll man sich doch bestimmen und über die im Leben vorkommenden Gegenstände die wahrscheinlichste Ansicht ergreifen, damit man, wenn gehandelt werden soll, nicht unentschlossen sey; denn die Unentschlossenheit allein erzeugt Kummer und Reue.

Diess sind die zum moralischen Handeln nothwendige Wahrheiten und Ueberzeugungen.

Dieses Alles soll aber, wie gesagt, auch zur Fertigkeit werden. Denn selten fehlt man aus Mangel an theoretischer Kenntniss der Pflicht, sondern man fehlt aus Mangel an praktischer Kenntniss, d. h. aus Mangel an entschiedener Fertigkeit, dem Pflichtmässigen beizustimmen.

2) Soll der Mensch den festen und beständigen Vor-

satz haben, alles dasjenige zu thun, was seine Vernunft gut heisst, ohne sich durch Leidenschaften und Begierden abwenden zu lassen.

3) Soll der Mensch bedenken, dass, solange er nach den Vorschriften der Vernunft lebt, alle die Güter, die er bei diesem vernünftigen Handeln entbehrt, gänzlich ausser seiner Macht sind, und sich also daran gewöhnen, dieselben gar nicht zu wünschen. Denn nur Verlangen und Reue kann unsere innere Ruhe stören. Uebrigens sind nicht alle Wünsche mit der Glückseligkeit unvereinbar, sondern nur diejenigen, welche von Ungeduld und Kummer begleitet werden. Auch ist es gar nicht nothwendig, dass unsere Vernunft sich nie täusche; es genügt das Bewusstseyn, dass wir immer Standhaftigkeit und Tugend genug gehabt haben, um dasjenige, was wir für das Beste erkannten, zu thun und so ist die Tugend allein hinreichend, um uns in diesem Leben glücklich zu machen.

Wenn nun aber die Tugend allein in dem festen und beständigen Willen besteht, dasjenige zu thun, was wir für das Beste halten, und alle unsere Geisteskräfte anzuwenden, um das Beste richtig zu beurtheilen, und wenn durch diese Tugend die Glückseligkeit bedingt wird; so fragt es sich zuletzt, was uns zu dem tugendhaften Handeln bestimmen kann und soll?

Cartesius sagt: die Erkenntniss, das Bewusstseyn unserer Pflicht könnte uns zwar allein, für sich, zum

recht Handeln bewegen; allein diess würde uns noch nicht glücklich machen, wenn uns daraus kein Vergnügen entspränge. Er gebraucht sodann folgendes Gleichniss: Wie durch den vorgesetzten Preis die Schützen bewogen werden, nach dem Ziele zu schiessen, aber den Preis nicht davon tragen können, wenn sie das Ziel nicht sehen; so erregt die Tugend, wenn sie allein vor Augen gestellt wird, das Verlangen nach ihr nicht, aber die Seelenruhe, der Preis der Tugend, kann auch nicht gewonnen werden ohne Tugend, d. h. wohl mit kurzen Worten: Die Glückseligkeit, sofern sie durch die Tugend bedingt wird, ist der Beweggrund, gut zu handeln.

Ueber den Staat, den Begriff, den Zweck und die Verfassung desselben hat sich Cartesius nicht ausgesprochen. Dürfte man auf die Aeusserung: „non esse nisi Principum aut eorum, qui Principum authoritate muniti sunt, alienis moribus leges ponere“ — Gewicht legen; so würden die vorhin angeführten ethischen Lehren des Cartesius entweder in das Gebiet der (jetzt so genannten) subjectiven moralischen Freiheit fallen, oder aber einem Gebiete angehören, wohin die Gesetzgebung des Staates gar nicht reicht *). Ueber diese Verhältnisse finden wir aber bei Cartesius durchaus nichts entschieden.

Nachdem wir uns in dem Bisherigen den allgemeinen und wesentlichen Inhalt der Cartianischen Philoso-

---

*) Vergl. Spinoza Tractat. Polit. Cap. III. §. 9. 10.

phie zum Bewusstseyn gebracht haben; fassen wir die Resultate kurz in Folgendem zusammen.

Das menschliche Erkennen ist sinnliches Wahrnehmen, Einbilden (Vorstellen), Denken. Das Erkennen des Wahren mit der Gewissheit davon, das Wissen, ist das Denken, entweder das reine Denken, oder das vom Denken gebildete und durchgedrungene Wahrnehmen und Vorstellen — nie aber das abstracte, sondern immer nur das concrete Denken. Das Princip alles Wissens ist der in sich wahre und gewisse Gedanke; dieses ist der Gedanke Gottes. Von diesem sollen die Gedanken aller Dinge, ihrem Daseyn und Wesen nach, erzeugt werden. Gott ist das höchstvollkommene Wesen, in dem Sinne, dass es alle Vollkommenheiten, sofern sie reine Vollkommenheiten sind, in sich als Eigenschaften begreift; daher die Ausdehnung nicht Attribut des göttlichen Wesens seyn kann. Er ist die Ursache aller Dinge vermittelst der Schöpfung und in der Art, dass durch seine Macht alle Creaturen ihrem Daseyn und Wirken nach auf nothwendige Weise bestimmt sind; von welcher Nothwendigkeit auch der creatürliche Geist mit seinem Wollen und Handeln nicht ausgenommen ist. Die Dinge in dieser ihrer Abhängigkeit von Gott erkennen, heisst, sie auf wahre Weise erkennen. Der endlichen Substanzen sind zwei, die denkende und die ausgedehnte. Nur der Mensch ist die Einheit beider; alle übrigen Creatu-

ren sind reine Formationen der ausgedehnten Substanz, deren Veränderungen alle aus diesem körperlichen und mechanischen Princip begriffen werden können und sollen. Im Menschen aber befinden sich Seele und Leib nicht in dem Verhältnisse der natürlichen (physischen) Wechselwirkung, sondern das ihre Veränderungen gegenseitig vermittelnde Princip ist die in beiden wirksame göttliche Caussalität. Das Leben des Geistes überdauert seinen körperlichen Organismus.

Versuchen wir nun, diesen Resultaten der Cartesianischen Philosophie und der Methode, wornach sie gefunden worden, die philosophischen Lehren des Spinoza zur Seite zu stellen, um am Ende sowohl die Gleichheit als den Unterschied zwischen beiden herauszufinden. Wir dürfen und müssen uns hier aber kürzer fassen, weil Mehreres, und zwar (wie sich zeigen wird) das Wichtigste und das (in dieser Beziehung) Eigenthümliche später ausführlich wird besprochen werden.

In seinem Tractatus de Intellectus emendatione *) giebt er zuerst die Absicht oder die Gesinnung und den

*) Es verdient wohl die literarische Notiz, die Ludw. Meyer in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Opp. posth. des Spinoza mittheilt, in Erinnerung gebracht zu werden: Tractatus de Emendatione Intellectus est a *prioribus* nostri Philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus. (Vergl. Opp. ed. Paulus. Tom. II. S. 28.)

Zweck an, woraus das wissenschaftliche Streben hervorgehe und worauf es hinziele, bezeichnet dann auch die Mittel, wodurch dieser Zweck zu erreichen sey, und zu diesen gehört vor Allem „modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore, et quam optime intelligat". Die Gesinnung ist (negativ) das Gefühl der Eitelkeit und Nichtigkeit der gewöhnlichen menschlichen Bestrebungen und (positiv) das Verlangen nach einem Gut, welches einen beständigen und den höchsten Genuss in alle Ewigkeit gewähre; der Zweck, Vollkommenheit der menschlichen Natur in allen Individuen.

Die Untersuchung jenes Mittels führt den Spinoza zuerst auf die Unterscheidung der verschiedenen Arten der Erkenntniss; sie sind:

1) Erkennen vom blossen Hören-Sagen;

2) Erkennen aus einer vom Denken nicht bestimmten, zufälligen Erfahrung, die man für wahr hält, weil man sich keiner widerstreitenden bewusst geworden ist;

3) Erkennen, worin das Wesen eines Dinges aus einem andern erschlossen wird, aber nicht auf zutreffende Weise, wie wenn man von einer Wirkung auf eine Ursache schliesst u. s. w.;

4) Erkennen einer Sache durch ihr Wesen allein oder durch ihre nächste Ursache.

Von diesen vier Erkenntniss-Arten ist die vierte allein die adäquate und der Gefahr des Irrthums nicht ausgesetzt. Es wäre also nun der Weg oder die Methode anzugeben, wornach wir die zu erkennenden Dinge auf solche Weise erkennen.

Das Suchen dieser Methode geht nicht ins Unbestimmte, Endlose zurück, so dass es, um die beste Methode zu finden, einer anderen Methode bedürfte u. s. f. Vielmehr macht das Denken vermöge seiner natürlichen (angebornen, immanenten) Kraft sich intellectuale Werkzeuge, mit welchen es andere (neue) Kräfte zu anderen intellectualen Werken erwirbt, und aus solchen Werken andere Werkzeuge oder Kraft, weiter zu forschen, und geht so schrittweise fort, bis es den Gipfel der Weisheit erreicht. Hievon wird man sich überzeugen, wenn man erkennt, welches die Methode, die Wahrheit zu erforschen, ist, und welches jene angebornen Instrumente sind. — Was das Letztere anbelangt, so haben wir wahre Gedanken [77]. Der wahre Gedanke ist ein von seinem Gedachten Verschiedenes — und daher auch für sich Denkbares, d. h. der Gedanke kann seinem formalen (wie wir sagen: objectiven, realen) Wesen nach Object eines zweiten objectiven (wie wir sagen: ideellen) Wesens seyn, und dieses zweite objective Wesen wird auch, an sich betrachtet, etwas Reales und Denkbares seyn und so ins Unbestimmte. Daher, um das Wesen z. B. des Petrus zu erkennen,

ist es nicht nothwendig, dass ich den Gedanken des Petrus selbst, und noch viel weniger, dass ich den Gedanken von dem Gedanken des Petrus denke. Allgemein ausgedrückt: Um zu wissen, ist nicht nöthig, dass ich weiss, dass ich weiss, noch viel weniger, dass ich weiss, dass ich weiss, dass ich weiss. Sondern umgekehrt: ich könnte gar nicht wissen, dass ich weiss, wenn ich nicht zuvor weiss; um zu wissen, dass ich weiss, muss ich nothwendig zuvor wissen. Daher ist die Gewissheit nichts Anderes, als das objective (ideelle) Wesen selbst, oder die Art, wie wir das formelle (objective) Wesen wissen. Daher bedarf es auch zur Gewissheit der Wahrheit keines anderen Zeichens, als den wahren Gedanken zu haben. Das Denken schliesst die Gewissheit in sich, d. h. es weiss, ist sich bewusst, dass die Dinge formaliter (objectiv) so sind, wie sie in demselben objectiv (ideell) enthalten sind *). Und darum besteht die wahre Methode nicht darin, dass man, nachdem Gedanken erworben sind, ein Zeichen der Wahrheit suche, sondern darin, dass man die Wahrheit, oder das objective Wesen der Dinge oder die Gedanken (diess Alles ist gleichbedeutend) in der rechten

---

*) Man vergleiche die so bestimmte Stelle in Eth. Prs. II. Prop. 43. Schol., wo es namentlich heisst: „Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.“

Ordnung suche. Wiederum muss die Methode von dem Schliessen oder von dem Verstehen reden; d. h. aber nicht, die Methode sey selbst das Schliessen, um die Ursachen der Dinge zu verstehen, noch viel weniger die Erkenntniss von den Ursachen der Dinge; sondern sie ist die Einsicht, was der wahre Gedanke ist, indem man ihn von den übrigen Vorstellungen unterscheidet und seine Natur erforscht, damit wir hiernach unsere Denkkraft kennen lernen und nach jener Norm Alles denken, was gedacht werden soll. Mit Einem Worte: die Methode ist das reflexive Denken, das Denken des Denkens; und weil es ein Denken des Denkens nicht giebt, es sey zuvor das Denken; so giebt es auch nicht eine Methode, es sey denn zuvor das Denken [78]). Die gute Methode wird daher die seyn, welche zeigt, wie das Denken nach der Norm des gegebenen wahren Gedankens zu leiten sey. Demnach muss vor Allem ein wahrer Gedanke in uns seyn, gleichsam als das angeborne Instrument, mit dessen Bewusstseyn zugleich sein Unterschied von allen übrigen Vorstellungen erkannt wird. Mit dieser Unterscheidung beschäftiget sich der erste Theil der Methode [79]), welcher am vollkommensten seyn wird, wann das Denken auf den gegebenen Begriff vom vollkommensten Wesen merkt oder reflectirt.

Den Gegensatz des wahren Gedankens bilden die erdichteten, falschen, zweifelhaften Vorstellungen. Die-

selben entspringen aus der **Einbildungskraft**, d. h. aus gewissen zufälligen und zerstreuten Sensationen, die nicht aus der Kraft des Geistes selbst hervorgehen, sondern aus äusseren Ursachen, je nachdem der Körper, sey es im Träumen oder im Wachen, verschiedene Affectionen bekommt, wo also die Seele sich leidend verhält. Der wahre Gedanke entspringt aus dem **Verstande**, aus der reinen Kraft des Geistes, ist einfach oder aus einfachen zusammengesetzt, klar und deutlich, zeigt an, wie und warum etwas sey oder geschehen sey; der Verstand entwickelt seine Gedanken in derselben Ordnung, wie die Dinge sich entwickeln, nach bestimmten Gesetzen, gleichsam als ein geistiges Automat, abstrahirt von Zahl und Dauer, betrachtet daher die Dinge unter einer gewissen Art der Unendlichkeit und Ewigkeit; seine Gedanken sind um vollkommener, je vollkommener die Objecte sind, welche dadurch ausgedrückt werden.

Den anderen Theil der Methode bilden die Regeln, wie das Unbekannte nach solcher Norm (nach der Norm des — vorausgesetzten — wahren Gedankens) zu erkennen sey. Der Zweck ist hier, klare und deutliche Ideen zu gewinnen, d. h. wieder solche, die aus dem reinen Denken und nicht aus zufälligen Bewegungen des Körpers entstehen; sodann soll man dieselben [80]) so mit einander verketten und ordnen, dass unser Denken auf

ideelle Weise die Realität der Natur im Ganzen und nach ihren Theilen darstelle.

In ersterer Beziehung soll ein Ding entweder allein durch sein Wesen oder durch seine nächste Ursache begriffen werden. Nämlich, wenn ein Ding in sich ist oder, wie man gewöhnlich sagt, Ursache seiner selbst, dann soll es allein durch sein Wesen gedacht werden; wenn es aber nicht in sich ist, sondern eine Ursache erfordert, dass es existire, dann soll es durch seine nächste Ursache erkannt werden; denn wahrhaftig die Erkenntniss der Wirkung ist nichts anderes, als die vollkommenere Erkenntniss ihrer Ursache [81]). Daher dürfen wir, so lange es sich um Erforschung der Dinge handelt, nie aus Abstractem Etwas erschliessen, sondern der beste Schluss wird von irgend einem partikularen affirmativem Wesen, oder von einer wahren und gesetzlichen Definition [82]) zu nehmen seyn. Denn von allgemeinen Axiomen allein vermag der Verstand nicht zum Einzelnen herabzusteigen, weil die Axiome über Unendliches sich ausdehnen und dem Verstande weder auf dieses noch auf jenes Einzelne eine bestimmte Richtung geben [83]). Der rechte Weg, zu erfinden, ist daher, aus irgend einer gegebenen Definition Gedanken zu bilden; was um so glücklicher und leichter von Statten gehen wird, je besser wir eine Sache definiren. Daher dreht es sich in dem zweiten Theile der Methode einzig und allein darum, die Bedingungen der gu-

ten Definition zu erkennen, und dann die Art, wie dieselbe zu finden ist [64]).

Spinoza unterscheidet nun, je nachdem die Definition ein erschaffenes Ding oder das Unerschaffene betrifft, und kommt, was die Anordnung und Einheit der Gedanken anbelangt, wieder auf die Forderung der Vernunft zurück, man solle untersuchen, ob ein Wesen, und wie beschaffen es sey, welches die Ursache aller Dinge ist, den Gedanken davon zur Quelle aller übrigen Gedanken machen, damit das objective (ideelle) Wesen desselben auch die Ursache aller unserer Ideen sey und so unser Denken soviel möglich die Natur darstelle. Insofern ist es hauptsächlich nothwendig, alle unsere Gedanken immer von physischen Dingen oder realen Wesen abzuleiten, indem wir nach der Reihe der Ursachen von einem realen Wesen zum andern übergehen, mit Vermeidung alles abstracten Allgemeinen, wodurch der wahre Fortschritt des Denkens unterbrochen wird. Unter der Reihe der Ursachen und der realen Dinge ist aber nicht die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge zu verstehen, sondern die der festen und ewigen, in welche, als die wahrhaften Codices, auch die Gesetze eingeschrieben sind, wornach alles Einzelne geschieht und geordnet wird.

Dieser Theorie vom Erkennen und von der wissenschaftlichen Methode ist es ganz angemessen, dass Spinoza in der Construction des Systemes von dem Begriffe

der Substanz [85]), d. h. des absoluten Seyns, ausgeht, diesen Begriff bestimmt und aus dem so bestimmten Begriffe die Gedanken aller Dinge ableitet.

Vom Begriffe der Substanz aus construirt er den Begriff der Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ihr ewiges und unendliches Wesen ausdrückt [86]), d. i., den Begriff Gottes als denkbaren, und sagt dann Prop. 11: Gott existirt nothwendig. Dies beweist Spinoza, und zwar auf mehr als Eine Art. Der einfachste Beweis ist die Hinweisung auf den Begriff der Substanz (Prop. 7.). Der zweite Beweis macht den Satz geltend, dass dasjenige Wesen, dessen Existenz durch keine innere noch äussere Ursache verhindert wird, nothwendig existire, weist nach, dass durch eine äussere Ursache Gottes Existenz nicht aufgehoben werden könne, einen inneren Widerspruch aber in Gottes Wesen, wodurch dieses verneint würde, anzunehmen, ungereimt sey, und schliesst: also existirt Gott nothwendig [87]). Ein dritter Beweis geht vom Begriffe der Macht [88]) aus; und Spinoza entwickelt denselben theils a posteriori, theils a priori; a posteriori: Nicht-existiren können ist Unmacht, existiren können ist Macht. Also wenn dasjenige, was jetzt nothwendig existirt, nur Endliches wäre, so wären endliche Wesen mächtiger, als das absolut-unendliche Wesen; diess ist ungereimt, also entweder existirt nichts, oder das absolut-unendliche We-

sen existirt nothwendig. Nun existiren wir entweder in uns, oder in einem Anderen, das nothwendig existirt: also existirt das absolut-unendliche Wesen, Gott, nothwendig. Dasselbe a priori: da Existiren-können eine Macht ist, so folgt, dass ein Wesen, je mehr Realität ihm zukommt, auch um so mehr Macht hat, zu existiren, das absolut-unendliche Wesen, Gott, also von sich absolut-unendliche Macht hat, zu existiren, d. h. absolute existirt [89]).

Die absolut-unendliche Substanz ist, wie die Substanz an sich, untheilbar und die einzige, so dass, was ist, in Gott ist, und ohne Gott nichts seyn noch begriffen werden kann [90]); d. h. Gott ist die in- (sich, innerhalb ihrer selbst) bleibende, nicht die über- (sich selbst hinaus-) gehende Ursache aller Dinge. Gott wirkt Unendliches in unendlichen Weisen, da er unendliche Attribute hat, deren jedes in seiner Art das unendliche Wesen ausdrückt. Aus demselben Grunde ist er die wirkende Ursache nicht nur von der Existenz, sondern auch von dem Wesen der Dinge; und die einzelnen Dinge sind Affectionen der Attribute Gottes, oder Weisen, wodurch die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Art ausgedrückt werden. Er wirkt nach der Nothwendigkeit seiner Natur, d. h. allein nach den Gesetzen dieser Natur; es giebt keine Ursache, die Gott von Aussen oder von Innen zum Wirken antriebe, aus-

ser der Vollkommenheit seiner Natur, d. h. Gott allein ist freie Ursache. Daher giebt es in der Natur der Dinge keinen Zufall; die Dinge konnten in keiner anderen Weise und Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind. Was von Gott zu irgend einer Wirksamkeit bestimmt ist, ist von Gott nothwendig so bestimmt; was von Gott nicht bestimmt ist, kann sich selbst nicht zum Wirken bestimmen, wie, was von Gott zu einem gewissen Wirken bestimmt ist, sich selbst nicht unbestimmt machen kann. Da sonach Gott allein vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur ist und alle Dinge wirkt, so ist seine Macht identisch mit seinem Wesen. Es ist aber zu unterscheiden zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren Produciren Gottes, wie zwischen den unendlichen und endlichen Modificationen der göttlichen Attribute. Diese Attribute sind Denken und Ausdehnung; Gott ist ein denkendes und ausgedehntes Ding. — Von diesem Begriffe wird nun die ganze weitere Entwicklung des Systemes bedingt und bestimmt; mit diesem Begriffe setzt sich Spinoza in entschiedenen Gegensatz gegen Cartesius; und so werden wir wohl hier abschliessen können, um über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie eine Untersuchung zu beginnen. Diese Untersuchung kann jedoch hier nur in Beziehung auf die Grundbegriffe und Grundlehren angestellt werden; auf den Zusammenhang im

Besonderen aufmerksam zu machen, wird sich später an verschiedenen Orten Gelegenheit finden.

Cartesius geht von dem Bewusstseyn, dass die Erkenntniss des Menschen durch mancherlei Irrthümer und Vorurtheile entstellt ist, und von dem Verlangen, die reine Wahrheit zu finden, aus. Bei Spinoza finden wir die dieser dialectischen Richtung des Geistes entsprechende ethische Stimmung des Gemüthes.

Cartesius stellt sich uns dar, wie er in der geistigen Arbeit und Bemühung begriffen ist, sich das Irrthümliche, das blos Eingebildete, das Zweifelhafte zum Bewusstseyn zu bringen, wie er in der Thatsache des Selbstbewusstseyns einen (subjectiven) Anknüpfungspunct sucht, um von demselben aus den Realgrund aller Wahrheit und das Organon der wahren Erkenntniss zu finden.

Spinoza legt uns denselben oder einen ähnlichen Vermittlungs-Process (wenigstens) nicht dar [91]; er vindicirt sich unmittelbar den wahren Gedanken mit dem Bewusstseyn davon [92], und seine Methode besteht demzufolge darin, dass er das Denken in seiner naturgemässen Thätigkeit beobachtet und so darstellt.

In der positiven Lehre treffen sie aber zusammen; dem einen, wie dem anderen ist die Idee Gottes der Realgrund aller Wahrheit und das Denken (in seinem Unterschiede von dem blossen Wahrnehmen und dem Einbilden) das Organon der wahren Erkenntniss. Nur

von derjenigen Erkenntniss-Stufe, welche Spinoza als die scientia intuitiva bezeichnet, weiss Cartesius Nichts.

Was die Lehre von Gott betrifft, so haben beide denselben Begriff der Substanz (Anm. 43.), beide erkennen an, dass die Substanz als solche unendlich sey, d. h. die wahren und realen Vollkommenheiten actu unendlich und unermesslich habe (Anm. 45.), oder, nach Spinoza's Ausdruck, unendliche Attribute, deren jedes ihr ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. Auch in den Beweisen für die Existenz Gottes stimmen sie mit einander überein; nur hat auch hier Spinoza, seiner Methode gemäss, den Gegenstand rein objectiv gefasst und gehalten, daher bei ihm, wie von einer angebornen Idee die Rede nicht ist, so auch nicht die Frage nach dem Ursprunge der göttlichen Idee, um von da aus die Gewissheit von der Existenz Gottes zu vermitteln. Beiden ist es gewiss, dass Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist und als solche gedacht werden muss, alle Dinge also als Wirkungen Gottes zu begreifen sind, und zwar mit gänzlicher Beseitigung aller und jeder teleologischer Vorstellungs-Weise. Darin stimmt Spinoza mit Cartesius so entschieden überein, dass er es sich (Eth. Prts. I. Append.) recht angelegen seyn lässt, diese teleologische Vorstellungsweise psychologisch zu erklären und, sofern sie Anspruch machen will, ein Gedanke zu seyn, in ihrer Ungereimt-

heit darzulegen. Dabei kann man freilich nicht ohne ein gewisses Missbehagen und Bedauern bemerken, wie gar populär-seicht und oberflächlich Spinoza das sogenannte System göttlicher Endursachen auffasst, nämlich als die Ansicht, dass Gott Alles zum Nutzen der Menschen leite, um sich dieselben zu verbinden und von ihnen geehrt zu werden. Diese Ansicht so zu erklären und so zu widerlegen, wie Spinoza gethan, ist allerdings leicht; aber das Resultat: Alle Endursachen sind nichts, als menschliche Erdichtungen, ist nun darnach auch zu schätzen. Cartesius fasste dieses System zwar nicht in einer solchen subjectiven Beschränktheit, sondern in ganz unbestimmter Allgemeinheit auf; aber seine Gründe dagegen sind von der Beschränktheit unseres subjectiven Denkens und Erkennens genommen (Anm. 40.); worauf vielleicht Spinoza mit den Worten hindeutet: „Unde pro certo statuerunt, Deorum judicia humanum captum longissime superare; quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret“ u. s. w. (Op. II. S. 71.). Nur das Urtheil, dass das Einzelne, wenn über seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, Zweckmässigkeit oder Zweckwidrigkeit entschieden werden soll, in seiner Beziehung zu dem Ganzen, wovon es ein Theil ist, betrachtet werden müsse, hat speculativen Werth und fand auch in dem Gedankensysteme des Spinoza Anerkennung.

Wenn sonach Beide in dem Gedanken übereinstimmen, dass Gott als die wirkende Ursache (im engeren Sinne, als causa efficiens nach ihrem Unterschied von causa finalis) aller Dinge zu denken sey, alle Dinge als Wirkungen Gottes begriffen werden sollen; so weichen sie dann von einander wieder ab, was theils (um mich so auszudrücken) das Princip, theils den Erfolg dieser göttlichen Wirksamkeit betrifft; doch ist, wie sich zeigen wird, die erstere Differenz entschiedener, als die andere.

Das Princip der göttlichen Wirksamkeit ist nämlich nach Cartesius die absolute Indifferenz des göttlichen Willens, nach Spinoza die Nothwendigkeit der göttlichen Natur; und diese Differenz hat ihren tieferen Grund in den verschiedenen Begriffen von der Freiheit Gottes.

Wenn Cartesius Alles von einem schlechthin indifferenten Willen Gottes ableiten will und ebendarein die Freiheit Gottes setzt; so geht Spinoza von der Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit der göttlichen Natur aus und findet darin den wahren Begriff von Freiheit; denn frei ist, was allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird (Def. 7.), und es giebt keine Ursache, die Gott von aussen oder innen zum Handeln bewegt (anregt), ausser der Vollkommenheit seiner Natur. Spinoza bestreitet die Ansicht, die Alles einem indiffe-

renten Willen Gottes unterwirft in dem Schol. 2. zu Prop. 33. ohne Zweifel mit bestimmter Rücksicht auf Cartesius. Er geht in die Vorstellung von einem absoluten Willen Gottes ein, um dieselbe aus und mit sich selbst zu widerlegen. Neben diesem negativen und indirecten Verfahren geht er aber auch positive und directe zu Werk; und in beiden Argumentationen konnte er den Begriff von der Vollkommenheit Gottes um so schicklicher zur Voraussetzung machen, weil auch Cartesius diesen Begriff anerkannte.

Was den Erfolg der göttlichen Wirksamkeit anbelangt, so ist derselbe von Spinoza sehr bestimmt in den Sätzen ausgesprochen, dass die Dinge in keiner anderen Weise und Ordnung hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht worden sind, dass es in der Natur der Dinge keinen Zufall giebt, aus der Natur Gottes Alles auf nothwendige Weise folgt.

Nach Cartesius konnte Gott auch Anderes schaffen, als das Wirkliche, auch das dem Wirklichen contradictorisch Entgegengesetzte, womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, dass, was Gott zur Wirklichkeit berufen hat, nothwendig so ist, wie es ist (Vergl. Anm. 50. 51. und S. 21 folg.)

Die Uebereinstimmung und der Unterschied zwischen Spinoza und Cartesius liessen sich daher auch so fassen: Nach Cartesius und Spinoza ist das Wirkliche, so wie es ist, nothwendig; aber nach Cartesius ist diese

Nothwendigkeit eine zufällige, d. h. eine solche, die auch eine der Form und dem Inhalt nach andere seyn konnte, weil sie aus der absoluten Indifferenz des göttlichen Willens geflossen ist; nach Spinoza eine schlechthin und innerlich nothwendige, d. h. eine solche, die der Form und dem Inhalt nach nicht eine andere seyn konnte, weil sie die Folge aus der Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit der göttlichen Natur ist. Cartesius beruft sich zuletzt auf den Begriff der göttlichen Allmacht, welche, wie sie die Wurzel aller übrigen göttlichen Vollkommenheiten ist, so auch in jener höchsten Indifferenz in Gott sich offenbart; Spinoza aber auf den Begriff der höchsten, unendlichen Vollkommenheit Gottes.

Nun erst, nachdem die hieher gehörigen Gedankenbestimmungen in diesem ihrem Zusammenhange und Verhältnisse dargelegt sind, ist es möglich, die Polemik Spinoza's gegen die Cartesianische Lehre zu verstehen und zu beurtheilen:

„Die Behauptung (sagt er in dem angeführten Schol. 2. zu Prop. 33.), dass die Dinge aus Gott nothwendig folgen, setzt in Gott nicht Unvollkommenheit — denn eben seine Vollkommenheit nöthigte uns dieselbe ab —; vielmehr aus dem Gegentheil würde klar folgen, dass Gott nicht höchst-vollkommen ist; weil nämlich, wenn die Dinge auf andere Weise hervorgebracht worden wären, Gott eine andere Natur zuge-

schrieben werden müsste, verschieden von derjenigen, welche wir ihm vermöge der Betrachtung des vollkommensten Wesens zuzuschreiben genöthiget sind. Indessen zweifle ich nicht, dass Viele diese Meinung als ungereimt verwerfen, nicht einmal erwägen wollen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil sie gewohnt sind, Gott eine andere Freiheit zuzuschreiben, als die wir gelehrt haben, nämlich einen absoluten Willen. Doch zweifle ich auch nicht, dass sie, wenn sie die Sache bedenken und den Zusammenhang unserer Beweise überlegen wollen, eine solche Freiheit nicht nur als eitel, sondern als grosses Hinderniss der Wissenschaft endlich ganz verwerfen.“ Spinoza beruft sich nun auf das Schol. zu Prop. 17., woraus namentlich hieher gehört, dass, wenn man Gott Verstand und Willen als zu seinem Wesen gehörig beilege, dieser Verstand und Wille von dem unsrigen himmelweit verschieden seyn müsse und mit demselben nur dem Namen nach übereinkomme (non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans). Wenn zur göttlichen Natur Verstand gehöre, so sey er nicht nach oder zugleich mit den gedachten Dingen (wie die Meisten annehmen), weil ja Gott der Causalität nach früher ist, als alle Dinge; sondern vielmehr die Wahrheit und das formelle (objective) Wesen der Dinge sey ein solches, weil es als solches in dem göttlichen Verstande objectiv (subjectiv, ideell) ist. Da-

her der Verstand Gottes, sofern er zu seinem Wesen gehörig gedacht wird, die wahrhaftige Ursache der Dinge sowohl ihrem Wesen als ihrer Existenz nach ist, was diejenigen bemerkt zu haben scheinen, welche behaupteten, Gottes Verstand, Wille und Macht sey Ein und Dasselbe [93]).

Er fährt dann fort: „Doch will ich ihnen zu lieb zeigen: Wenn man auch zugiebt, ein Wille gehöre zum Wesen Gottes, so folgt nichts desto weniger aus seiner Vollkommenheit, dass die Dinge in keiner anderen Weise und Ordnung hervorgebracht werden konnten. Dieses wird leicht zu zeigen seyn, wenn wir überlegen: 1) was sie selbst zugeben, nämlich, es hänge allein von Gottes Rathschluss und Willen ab, dass jedes Ding ist, was es ist, — sonst wäre ja Gott nicht die Ursache aller Dinge —; 2) dass alle Rathschlüsse Gottes von Ewigkeit her von ihm selbst genehmiget sind, — sonst träfe ihn ja der Vorwurf der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit. Wenn nun aber im Ewigen kein Wann, kein Vorher und Nachher ist, so folgt hieraus, nämlich aus der Vollkommenheit Gottes allein, dass Gott ein Anderes niemals beschliessen kann noch konnte; d. h. dass Gott nicht vor seinen Beschlüssen gewesen ist, noch ohne sie seyn kann. Nun sagen sie zwar: Wenn man auch voraussetze, dass Gott eine andere Natur gemacht oder von Ewigkeit ein Anderes über die Natur und die Ordnung derselben beschlossen hätte; so folge

daraus keine Unvollkommenheit in Gott. Allein wenn sie diess sagen, so geben sie zugleich zu, dass Gott seine Rathschlüsse ändern könne. Denn wenn Gott über die Natur und ihre Ordnung ein Anderes beschlossen hätte, als er wirklich beschlossen hat; so hätte er auch einen anderen Verstand und Willen gehabt, als er jetzt hat. Und wenn man Gott einen andern Verstand und Willen zuschreiben darf, ohne dass damit sein Wesen und seine Vollkommenheit verändert würde: warum sollte er nicht jetzt seine Beschlüsse über die erschaffenen Dinge ändern können und nichts desto weniger gleich vollkommen bleiben? Es gilt ja (nämlich unter der angenommenen Voraussetzung) in Beziehung auf sein Wesen und seine Vollkommenheit gleich viel, wie man sich seinen Verstand und seinen Willen denkt. Ferner geben alle Philosophen, die ich kennen gelernt habe, zu, dass in Gott kein Verstand potentia, sondern nur actu ist. Da nun aber (wie auch Alle zugeben) sein Verstand und Wille von seinem Wesen nicht unterschieden sind; so folgt hieraus auch, dass, wenn Gott einen anderen Verstand actu, und einen anderen Willen gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig ein anderes wäre; und folglich (wie ich von Anfang an geschlossen habe), wenn die Dinge anders, als sie jetzt sind, von Gott erschaffen worden wären, Gottes Verstand und Wille, d. h. (wie zugegeben wird) sein Wesen ein anderes seyn müsste, was ungereimt ist.

Da sonach die Dinge in keiner anderen Art und Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten und die Wahrheit hievon aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt; so werden wir uns auf keine Weise überreden lassen, zu glauben, Gott habe nicht Alles, was in seinem Verstande ist, in derselben Vollkommenheit erschaffen wollen, in welcher er es denkt. Aber, werden sie sagen, in den Dingen sey keine Vollkommenheit und keine Unvollkommenheit; sondern dasjenige an ihnen, wesshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind, gut oder übel genannt werden, hänge allein von Gottes Willen ab, und Gott hätte also, wenn er gewollt hätte, machen können, dass, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit sei und umgekehrt. Allein heisst das nicht offen behaupten, dass Gott, der doch dasjenige, was er will, nothwendig denkt, durch seinen Willen bewirken könne, dass er die Dinge auf andere Weise denke, als er sie denkt, was eine grosse Ungereimtheit ist.“

Wer diese Kritik des Spinoza mit Aufmerksamkeit und Nachdenken gelesen hat, wird wohl nicht umhin können, derselben gänzlich beizupflichten. Cartesius meinte, Gott dadurch zu verherrlichen, dass er ihm ein schlechthin unbeschränktes und unbestimmtes Wollen und Können, und da das Denken seiner Form und seinem Inhalt nach erst durch dieses Wollen und Können bestimmt werden soll, ein unbestimmtes Den-

ken aber die Negation des Denkens ist, — ein gedankenloses Wollen und Können zuschreibt; damit glaubte er auch den Begriff von göttlicher Allmacht und Freiheit richtig getroffen zu haben.

Somit war das schlechthin Unbestimmte, Leere zum absoluten Prius, zum Anfang gemacht. Wenn nun diess an und für sich ein Ungedanke ist, so war von da aus auch kein Fortschritt möglich. Von diesem schlechthin unbeschränkten und unbestimmten Wollen und Können sollen alle übrigen Vollkommenheiten Gottes, sollen die Ideen des Wahren und Guten erst begriffen werden! Eine harte, schlechthin unthunliche Zumuthung. Darum auch keine Möglichkeit, von diesem Anfang aus das doch immer und überall nothwendig-bestimmte Daseyn der Welt zu begreifen. Auch die Freiheit wird in das Unbestimmte, Leere, Wüste gesetzt und ebendamit der Begriff derselben vernichtet. Cartesius geräth zugleich in Widersprüche mit sich selbst; in Gott soll Denken, Wollen und Wirken Eins seyn, und das Wollen und Wirken doch wieder ein auch durch den Gedanken Unbeschränktes und Unbestimmtes, indem erst von jenem Wollen und Wirken aus das Denken seiner Form und seinem Inhalt nach bestimmt wird.

Das höchst-vollkommene Wesen soll mit einem in sich schlechthin unbeschränkten und unbestimmten Wollen und Können, mit einer solchen Macht gedacht werden! Lauter Ungereimtheiten und Widersprüche!

Dem Spinoza dagegen war es sehr klar und gewiss geworden, dass der Anfang als solcher mit einem innerlich-bestimmten Wesen gedacht werden müsse und nur von einem solchen Anfang aus ein Fortschritt zur Wirklichkeit des Daseyns und zur Erkenntniss dieser Wirklichkeit möglich sey, dass das höchst-vollkommene Wesen als solches eine innerlich-bestimmte Natur habe, dass seine Macht nur in der Einheit dieser höchsten Vollkommenheit begriffen werden könne, dass die Freiheit ohne eine bestimmte und zwar eigenthümliche Wesenheit gar nicht denkbar sey, eine solche Wesenheit vielmehr zu ihrem nothwendigen Grunde und zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe [94]).

Wenn wir demnach in diesem Puncte uns für Spinoza entscheiden müssen; so wird sich dagegen unser Urtheil anders gestalten in Beziehung auf die weitere Lehre, dass Gott sub ratione boni wirke oder handle.

Cartesius hatte diese Lehre verworfen und es war diess im Zusammenhange mit seiner Vorstellung von einem unbestimmten Wollen und Wirken Gottes ganz consequent; aber wie Spinoza in dieses verwerfende Urtheil einstimmen konnte, ist nicht recht zu begreifen.

„Ich gestehe (sagt er in dem oben angeführten Schol. 2. zu Prop. 33.), dass die Meinung, welche Alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken abhängig macht, weniger von

der Wahrheit entfernt ist, als die Meinung derjenigen, welche behaupten, Gott wirke Alles sub ratione boni. Denn diese scheinen Etwas ausser Gott zu setzen, was von Gott nicht abhängt, worauf, als auf ein Urbild, Gott in seinem Wirken hinschaut, und worauf, als auf ein bestimmtes Ziel, er seine Wirksamkeit richtet. Was fürwahr nichts Anderes ist, als Gott einem Fatum unterwerfen, das Ungereimteste, was von Gott gesagt werden kann, da er sowohl von dem Wesen, als von der Existenz aller Dinge die erste und einzige freie Ursache ist."

Es ist offenbar ein Missverstand von Spinoza, wenn er unter dem Bonum Etwas ausser Gott sieht; er konnte ja ganz einfach und leicht in diesem Worte nur einen anderen Ausdruck für die von ihm gebrauchten Worte: ex necessitate divinae naturae, ex solis ejusdem naturae legibus, res summa perfectione a Deo sunt productae, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt, — finden, womit alle seine Einwendungen hinweg fielen. Diese lassen sich nur daraus erklären, dass man annimmt, jene Worte: sub ratione boni, seyen gebraucht worden, um eine äusserliche teleologische Betrachtungsweise zu bezeichnen, und Spinoza habe nun eben auch diesen Gebrauch und diese Bezeichnung im Sinne gehabt.

Kommen wir auf die Hauptsache zurück!

Zwischen Cartesius und Spinoza ist eine in specu-

lativer Hinsicht bedeutende und wichtige Differenz in der Lehre von dem Principe und dem Erfolge der göttlichen Wirksamkeit; die Differenz ist jedoch von der Art, dass Spinoza durch negative und positive, indirecte und directe Bearbeitung der Cartesianischen Lehrsätze auf seine tiefere Lehre kommen konnte, indem er nämlich den gemeinsamen Begriff Gottes, als des höchstvollkommenen, des vollkommensten Wesens festhielt und mit Consequenz ausbildete. Nur von einer Unterscheidung zwischen unmittelbarem und mittelbarem Produciren, zwischen unendlichen und endlichen Productionen Gottes finden wir bei Cartesius keine Spur.

Eine weitere wesentliche und durch das ganze System durchgreifende Differenz liegt darin, dass Spinoza die göttliche Substanz mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung setzt.

Allerdings kann man sich versucht fühlen, nachzuweisen und zu behaupten, dass Spinoza auch auf diese Lehre von der Cartesianischen Philosophie aus vermittelst einer positiven und negativen Bearbeitung gewisser Sätze derselben gekommen sey.

Cartesius hatte den Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens adoptirt, und zwar in dem bestimmten Sinne, dass er alle Vollkommenheiten als Prädikate, Eigenschaften, innere Bestimmungen seines Wesens in sich begreift. Dadurch musste wenigstens die Frage: ob

nicht auch die Ausdehnung zu diesen Bestimmungen gehöre, angeregt werden; und wir haben gesehen, dass Cartesius sich diese Frage wirklich sehr bestimmt vorlegte. Ferner darf hier wohl auch daran erinnert werden, dass Cartesius sich den Begriff des Endlichen nicht anders ableiten und erklären konnte, als vermittelst der Beschränkung oder Einschränkung der reinen Idee des Seyns (Anm. 45.), welches in dieser reinen Idee das unendliche ist; d. h. das Endliche wird vermittelst der Beschränkung der reinen, als solcher unendlichen Substanz. Zwar ist dieses zunächst nur quantitativ zu verstehen, aber der Gedanke lag doch wohl wieder sehr nahe, dass die endlichen Dinge auch der Qualität nach Beschränkungen der unendlichen Substanz seyen, diese also mit denselben Qualitäten gedacht werden müsse, welche wir an den endlichen Dingen wahrnehmen, insbesondere also mit der Ausdehnung, welche Cartesius für die grundwesentliche Qualität der körperlichen Dinge erklärt hatte.

Was es aber dem Cartesius unmöglich machte, die Ausdehnung als Attribut von der göttlichen Substanz zu bejahen, das ist bereits S. 21. mit Anm. 47. angeführt worden.

Cartesius hatte so argumentirt: Die körperliche Natur ist allerdings etwas reelles; aber mit der örtlichen (räumlichen) Ausdehnung kommt ihr auch Theilbarkeit zu, und theilbar zu seyn, ist eine Unvollkommenheit; es ist also gewiss, dass Gott nicht Körper ist,

weil Gott unendliche Vollkommenheit hat, d. h. solche, die durch keine Unvollkommenheit begränzt ist (Princip. I. 22. 23.). Eben so wenig kann er aus der körperlichen und der geistigen Natur (die von einander verschieden sind) zusammengesetzt seyn, denn bei jeder Zusammensetzung ist der eine Theil von dem anderen und das Ganze von den Theilen abhängig, das abhängige aber nicht vollkommen (de Method. IV.).

Spinoza nimmt in Eth. I. Prop. 15. Schol. darauf zwar keine bestimmte Rücksicht; doch sind die Argumente, die er bestreitet, den Cartesianischen sehr verwandt, nämlich: die körperliche Substanz könne, als aus Theilen bestehend, nicht unendlich seyn, und sey, als theilbar, dem Leiden unterworfen. Spinoza zeigt dagegen, der Grundfehler dieser Argumente liege darin, dass die Grösse als theilbar vorgestellt werde, und fügt bei: „Si quis tamen jam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem? ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata, si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica

et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit.“

Also man fasse die körperliche Natur nicht in der blossen Vorstellung, sondern in dem Gedanken, dem Begriffe auf; so fallen die von Cartesius und seinen Anhängern vermeinten Gründe, warum sie nicht Attribut der göttlichen Substanz seyn könne, hinweg.

Diese Kritik war um so schlagender, weil sie ganz auf die Cartesianische Theorie von dem Organon der wahren Erkenntniss, von dem Gegensatz zwischen Vorstellen und Denken gegründet ist. Ausserdem führt er noch zwei andere Lehrsätze der Cartesianischen Naturphilosophie an, um gerade mit denselben die Cartesianische Vorstellung von der Theilbarkeit der ausgedehnten Substanz zu widerlegen, nämlich, dass es kein Vacuum gebe und die Materie überall dieselbe sey. Beruft sich endlich Spinoza in seiner positiven und direkten Argumentation darauf, dass die Substanz ihrem Begriffe nach untheilbar, unendlich ist, dass die Substanz von einem anderen nicht hervorgebracht oder erschaffen werden kann; dass ausser (praeter) Gott keine Substanz ist und keine gedacht werden kann; so findet hier freilich eine Amphibolie statt, sofern Cartesius, wenn er von einer ausgedehnten Substanz sprach, mit dem Worte: Substanz einen ganz anderen Begriff verband (vergl. Anm. 20.), als Spinoza; indessen war der Spi-

nozische Begriff von der Substanz der philosophischen Denkweise des Cartesius gar nicht fremd.

Nach allem diesem könnte man glauben, dass dem Spinoza die Lehre von der Ausdehnung als einem Attribute der göttlichen Substanz erst aus einer strengen und consequenten Durchbildung Cartesianischer Begriffe entstanden sey. Allein es ist doch gar nicht wahrscheinlich, dass die für das ganze System seiner Philosophie so entscheidende Grund-Idee von der göttlichen Substanz mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung dem Spinoza auf solchem Wege zum Bewusstseyn gekommen sey, besonders wenn man die Geschichte seiner geistigen und wissenschaftlichen Bildung kennt und erwägt. Und diess leitet uns in Verbindung mit den früher gefundenen Resultaten (S. 63. und 76.) um so gewisser, weil diese drei Unterscheidungs-Lehren, wie sich zeigen wird, in einem inneren Zusammenhang mit einander stehen, auf ein anderes geschichtliches Verhältniss des Spinozismus, nämlich auf Untersuchungen

B) Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit orientalischen Lehren.

Es ist bereits bemerkt worden, wie alt schon die Ansicht sey, dass der Spinozismus seine Quelle in der Cabbala, oder wenigstens mit dieser eine sehr nahe Ver-

wandtschaft habe. Diese Ansicht ist von den Neueren zum Theil ganz übersehen oder ignorirt, zum Theil im Allgemeinen anerkannt worden, ohne jedoch bestimmter nachgewiesen zu werden [95]). Die oben angeführte Schrift von J. G. Wachter wurde durch den zufälligen Umstand veranlasst, dass der Verfasser auf einer Reise nach England mit J. P. Speeth, der, nachdem er von der katholischen Kirche zur lutherischen übergetreten und in jene zurückgekehrt war, sich in Amsterdam unter den Portugiesen hatte beschneiden lassen, in dieser Stadt zusammentraf und von demselben aufgefordert wurde, mit ihm über seine (Speeth's) Schrift: Gegensatz der jüdischen und heidnischen Religion — in Verhandlung einzugehen [96]). Der erste Theil derselben handelt daher zuerst von diesem Gegensatz — und dieser wird im Wesentlichen (wenigstens gehört dieses allein hieher) darein gesetzt, dass die heidnische Religion (worunter die christliche verstanden wird) auch ein jenseitiges (ausserweltliches), die jüdische nur ein diesseitiges (das in der Welt offenbar gewordene) Wesen Gottes anerkenne und lehre [97]). Im zweiten Theil wird der Spinozismus an dem Judenthum, und im dritten die Vergötterung der Welt an B. de Spinoza widerlegt; in jenem Theil also eine Uebereinstimmung zwischen Spinozismus und Judenthum vorausgesetzt. Betrachten wir nun die Sache unabhängig von dieser Schrift!

Dass Spinoza vor und ausser dem Studium der Car-

tesianischen Philosophie andere, namentlich alttestamentliche, talmudische und damit verwandte Studien gemacht habe, geht aus seiner Lebens-Geschichte hervor und beurkundet sein an solchen Untersuchungen und Resultaten so reicher Tractatus theologico-politicus. Auch ist es ausser dem bereits Angeführten geschichtliche Thatsache, dass zu der Zeit und in den Umgebungen des Spinoza Cabbalistische Studien gepflegt und betrieben wurden. Der berühmte Cabbalist Abraham Cohen Irira starb 1631 in Belgien, und das Buch: Bahir erschien (unvollständig) zu Amsterdam 1651, also zu den Lebzeiten Spinoza's.

Sieht man sich in den Schriften desselben um, so weiset selbst das rein philosophische Werk: Ethica auf solche Studien hin, und es ist für die Lösung unserer Aufgabe nothwendig, das Hiehergehörige zu sammeln und zu erläutern. Die Stellen sind: Epist. XXI. und Eth. II. Prop. VII. Schol. In jenem Briefe spricht er von dem Grundgedanken seines Systems: „Dico, me de Deo et Natura sententiam fovere longe diversam ab ea, quam Neoterici Christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis mo-

dis adulteratis, conjicere licet"; und dabei ist besonders bemerkenswerth, dass er sich auf quasdam *traditiones*, tametsi multis modis *adulteratas*, beruft.

Die andere Stelle bezieht sich gleichfalls auf einen ganz eigenthümlichen Gedanken seines Systems, nämlich auf den: dass, was von dem unendlichen Verstande vernommen oder erkannt (percipi) werden kann, das Alles nur Einer Substanz angehört; und folglich, dass die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut begriffen wird. So ist auch der modus der Ausdehnung und der Gedanke (idea) jenes modus eine und dieselbe Sache, aber auf zwei Weisen (duobus modis) ausgedrückt; quod (setzt er hinzu) quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum et idem esse [98]).

Aus diesen zwei Stellen geht in jedem Falle so viel hervor, dass dem Spinoza bei den wichtigsten, eigenthümlichen Bestimmungen seiner Welt-Ansicht althebräische Lehren und Traditionen vorschwebten, und eine Verwandtschaft zwischen beiden nicht ohne Interesse war.

Indessen könnte immer noch die Frage entstehen: inwiefern die Cabbala neben der Cartesianischen Philosophie auf die Gestaltung des Spinozismus Einfluss gehabt habe. Es ist hier nicht der Ort, über den bestimm-

wisse Lehrsätze im Spinozischen System, die mit orientalischen Lehren *) verwandt sind, eine Verwandtschaft, die um so auffallender ist, jene weniger sich jene Lehrsätze zum Theil mit der wissenschaftlichen Methode, der sogenannten geometrischen, in irgend genügender Weise vereinbaren lassen.

Hieher rechne ich zuerst Spinoza's Lehre von der Substanz und ihren Attributen; davon wird aber unter II) dieser Abhandlung ausführlich, auch noch in anderer Beziehung, die Rede seyn; jedoch ist hier schon Folgendes zu bemerken: Jene Lehre schliesst nothwendig den Gedanken in sich, dass — um mit Spinoza zu reden — Gott nicht die caussa transiens [99], sondern

*) Besonders interessant und lehrreich ist die Vergleichung einerseits mit den Lehren Plotin's, andererseits mit den Lehren des Moses Maimonides. — Uebrigens ist es, so wie die Sachen vorliegen, nicht möglich, zu bestimmten Sätzen der Spinozischen Philosophie bestimmte Parallelstellen aus der Cabbala oder aus anderen Urkunden orientalischer und jüdischer Philosophie anzugeben; ja es wäre diess unschicklich und gegen die richtigen Grundsätze geschichtlicher Behandlung, sofern wir in den Schriften des Spinoza keinen bestimmten Anhalt und keine bestimmte Hinweisung hiefür finden. Wir müssen also die Sache mehr im Allgemeinen halten und daher auch eine allgemeine Kenntniss von eigenthümlichen Lehren der orientalischen Philosophie voraussetzen. Hie und da wird eine einzelne vergleichende Anmerkung erlaubt seyn.

die causa immanens der endlichen Dinge, und der in Körper- und Geister-Welt offenbare Gott der allein Wirkliche ist, und in diesem Gedanken legt der Spinozismus seine Verwandtschaft mit orientalischen Systemen entschieden an den Tag. Man kann diess um so zuverlässiger behaupten, als er gerade in dieser Lehre von dem anderen Systeme, mit welchem er geschichtlich zusammenhängt, abweicht und zwar mit sehr klarem Bewusstseyn der Gründe, aus welchen diese Abweichung nothwendig sey. Die Vorstellung der Schöpfung (darauf beruht Alles) war für Spinoza eine solche, die sich gar nicht zum Begriffe bringen lässt: „Ex qua divina potentia creari potuerit (substantia corporea sive extensa) prorsus ignorant; quod clare ostendit, illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere" (Eth. Prs. I. Prop. 15. Schol.); und was von der Schöpfung der körperlichen Substanz gilt, gilt von der Schöpfung überhaupt. Denn Spinoza fährt in der angezogenen Stelle nach den angeführten Worten fort: „Ego saltem satis clare, meo quidem judicio, demonstravi, nullam substantiam ab alio posse produci, vel creari. Porro ostendimus, praeter Deum nullam dari neque concipi posse substantiam; atque hinc conclusimus, substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse". Freilich könnte man bemerken, die Negation der Schöpfung beziehe sich nur auf die Substanz nach dem Spinozischen Begriffe, in welcher Beziehung sie sich von selbst verstehe; damit

sey aber die Schöpfung nicht schlechthin und in jeder Beziehung negirt; das abhängige, relative, endliche Daseyn könne doch vermittelst der Schöpfung geworden seyn. Allein dagegen spricht das Axiom I. „Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt“, und, wenn Spinoza sogleich in Prop. 1. mit dem Satze beginnt: „Substantia prior est natura suis affectionibus“: so wird man damit erinnert, dass Spinoza sich von vorne herein kein anderes Verhältniss zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Absoluten und dem Abhängigen gedacht hat und denken konnte, als das der Immanenz, dass es ihm unmöglich war, ein von der Substanz abhängiges Daseyn ausser (extra) der Substanz zu denken. Bewiesen hat er nirgends, dass jenes Verhältniss das einzig-mögliche sey, sondern es war ihm ein an sich nothwendiger speculativer Gedanke, oder eine an sich nothwendige Vernunft-Anschauung *). Der Grund, warum Cartesius die Ausdehnung nicht als Attribut der göttlichen Substanz setzen zu können glaubte, hatte für Spinoza kein Gewicht; wir haben diess bereits (S. 78.) ausgeführt.

Noch näher bezeichnend scheint mir die bei Spinoza vorkommende Unterscheidung zwischen einem unmittelbaren und einem mittelbaren Produciren Gottes (Vergl. S. 62. und 76.), welche mit einem nach mei-

---

*) Vergl. S. 80.

nem Urtheile unauflösliche Schwierigkeiten darbietenden Theile seines Systems zusammenhängt, wodurch jedoch das Interessante derselben nicht vermindert, sondern vielmehr erhöht wird. Spinoza sagt Eth. Prs. 1. Prop. 21.: „Alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, musste immer und als unendlich existiren, oder ist durch eben dieses Attribut ewig und unendlich" und dann Prop. 22.: „Was aus einem Attribute, sofern es durch eine solche Modification modificirt ist, welche durch dasselbe (Attribut) sowohl nothwendig als unendlich existirt, folgt, muss auch sowohl nothwendig als unendlich existiren". Die Prop. 23. enthält sofort die Converse der beiden vorangegangenen, nämlich: „Jeder Modus, welcher sowohl nothwendig als unendlich existirt, musste nothwendig folgen entweder aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes oder aus einem Attribute, wie (oder sofern) es durch eine Modification modificirt ist, die sowohl nothwendig als unendlich existirt". Ich nenne diese Prop. 23. die Converse von Prop. 22. und 21., obgleich in diesen nicht, sondern erst in jener das Wort modus vorkommt; denn da „modus (wie in der Demonstration der Prop. 23. wieder angeführt wird) in alio est, per quod concipi debet, hoc est, in solo Deo est et per solum Deum concipi potest"; so ist dem Sinne oder dem Begriffe nach schon in Prop. 21. von einem modus die Rede, wie diess auch die Worte, in denen

Prop. 22. gefasst ist, andeuten. In dem Beweise der Prop. 23. kommt dann zuerst die Unterscheidung zwischen dem: unmittelbar oder unvermittelt — und dem: mittelbar oder vermittelt vor. Es wird gelehrt, der Modus, welcher sowohl nothwendig als unendlich existirt, habe aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes folgen müssen; und diess entweder unmittelbar, unvermittelt (diess sey der Fall Prop. 21.) oder durch Vermittlung einer Modification, welche aus seiner (des Attributes) absoluten Natur folgt, d. h. (nach Prop. 22.) einer solchen, welche sowohl nothwendig als unendlich existirt.

Sonach sind wir also immer noch in der Region des nothwendigerweise und als unendlich Existirenden; aber doch auch schon in dem Gebiete des Modus, d. h. des Abhängigen, und in dem des Vermittelten. Wir haben nämlich jetzt folgende Momente: 1) Göttliches Attribut nach seiner absoluten Natur; 2) Modus, der aus solcher Natur der Attribute unmittelbar oder unvermittelt folgt; 3) der durch einen solchen Modus vermittelte Modus, d. h. 1) göttliches Attribut nach seiner absoluten Natur; 2) das aus solchem unmittelbar folgende, also abhängige, dependente Seyn; 3) das durch ein solches vermittelte, also gleichfalls abhängige, dependente Seyn; beides aber (2 und 3) auf nothwendige Weise und als unendlich existirend. Dem Spinoza schien also gar kein Widerspruch darin zu lie-

gen, ein abhängiges und doch sowohl nothwendiges als unendliches Seyn zu denken. Hierauf stellt Spinoza (in Prop. 24. 25. 26. 27.) die Sätze auf: „dass das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge die Existenz nicht einschliesse, dass Gott die wirkende Ursache nicht nur von der Existenz, sondern auch von dem Wesen der Dinge sey; dass ein Ding, welches zu irgend einer Wirkung determinirt ist, von Gott nothwendig so determinirt sey, dass, was von Gott nicht determinirt ist, sich selbst zum Wirken nicht bestimmen könne, eben so wenig aber auch, was von Gott zu einer Wirkung bestimmt ist, diese seine Bestimmtheit aufheben könne" — und kommt nun in Prop. 28. zu dem Lehrsatz, den wir mit Prop. 21–23. in nächste Verbindung zu setzen haben: „Jedwedes Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und eine determinirte Existenz hat, kann nicht existiren noch zum Wirken bestimmt werden, es werde denn zum Existiren und Wirken von einer anderen Ursache bestimmt, welche auch endlich ist und eine determinirte Existenz hat; und wiederum diese Ursache kann auch nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn nicht von einer anderen, welche auch endlich ist und zum Existiren und Wirken bestimmt wird, und so ins Unendliche".

In dem Beweise dieses Satzes beruft sich Spinoza ausdrücklich darauf, dass, was endlich ist und eine de-

terminirte Existenz hat, weder von der absoluten Natur eines göttlichen Attributes hervorgebracht werden (Prop. 21.), noch aus Gott oder einem Attribute desselben, sofern er mit einer ewigen und unendlichen Modification behaftet ist, folgen konnte (Prop. 22.). — Und nun folgt ein Scholion, welches offenbar mangelhaft und incorrect ist, theils an und für sich, theils im Zusammenhange mit den vorangestellten Lehrsätzen. Es heisst so: „Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur I° quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere; ut aiunt. Nam Dei effectus, sine sua causa, nec esse nec concipi possunt. (per Prop. 15. et Coroll. Prop. 24.). Sequitur II° quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem concipimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint“. — Denn wenn in dem ersten Gliede des Satzes: Cum — sequuntur, der Inhalt der Prop. 21. bezeichnet ist; so muss nach den Worten: mediantibus his primis ein neues

Subject eingeschoben werden, welches zunächst aus Prop. 22. zu schöpfen wäre; allein dann ist das Weitere doch nicht consequent, indem von den rebus immediate a Deo productis unter I° geradezu auf die res singulares, d. h. quae finitae sunt et determinatam habent existentiam, übergegangen wird.

Indessen können wir dieses Scholion entbehren; aus den angeführten Lehrsätzen gewinnen wir folgendes Resultat:

Die Prop. 21—23. geben uns die Lehre von einem unmittelbar-dependenten und von einem im zweiten Gliede der Dependenz vermittelten, aber nothwendigen und unendlichen Seyn; die Prop. 28. aber giebt die Lehre von Dingen, die endlich sind und eine determinirte Existenz haben, so dass ein solches Ding der Existenz und dem Wirken nach immer durch ein Ding derselben Ordnung bedingt ist. So haben wir zwei Regionen, innerhalb jeder eine Vermittlung, aber unvermittelt mit einander. Dieser Hiatus in dem Spinozischen Systeme ist daher auch sonst nicht unbemerkt geblieben. Er ist unläugbar da; dessenungeachtet aber behaupte ich, dass Spinoza, indem er diese zwei Glieder in dieser Ordnung aufstellte, den aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes unmittelbar folgenden und den dadurch vermittelten nothwendigen und unendlichen modus, doch keine andere Absicht und Tendenz gehabt habe, als den allmähligen Uebergang vom Unendlichen

zum Endlichen darzustellen [100]) und fand darin schon längst eine klare Spur von der Verwandtschaft des Spinozismus mit dem orientalischen Emanations-Systeme *). Diese Verwandtschaft stellt sich noch klarer und entschiedener in der Art und Weise heraus, wie Spinoza das sogenannte System göttlicher Endursachen bestreitet. Spinoza drückt sich darüber Eth. Prs. I. Appndx. (Ed. Paul. S. 71.) so aus: „Die Natur hat keinen vorgesetzten Zweck und alle Final-Ursachen sind nichts, als menschliche Dichtungen. Diess sey entschieden durch den Beweis, dass Alles nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit der Natur und in der höchsten Vollkommenheit hervorgehe oder erfolge (procedere)." Er fährt dann fort: „Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est (summa perfectio), ut effectum considerat et contra. Deinde id, quod natura prius est (wieder die summa perfectio), facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt) ut ex Propositionibus 21. 22. et 23. constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur et quo pluribus aliquid causis in-

*) In der Cabbala kommt die Unterscheidung zwischen Olam Aziloth (der Welt des unmittelbaren Emanation aus Gott) und Olam Jezire (der gewordenen Welt) vor.

termediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent.“ In dieser Stelle interessirt uns hier zunächst nur der Gedanke, dass die unmittelbaren Productionen Gottes, als solche, die vollkommensten sind, und die anderen Productionen um so unvollkommener werden, je mehr sie vermittelt sind. Diess ist nun offenbar ganz in dem eigenthümlichen Geist des orientalischen Emanations-Systems. Es ist dabei nicht zu übersehen, dass Spinoza sich ausdrücklich auf die vorhin in Betracht gezogenen Prop. 21. 22. 23. beruft und diese bestimmte Ansicht durchaus keine nothwendige Folge von dem Theorem ist, dass die endlichen Dinge ein göttliches Attribut certo et determinato ausdrücken. Vielmehr hätte dieses auf die gerade entgegengesetzte Ansicht führen können [101].

Nach diesen Beweisen für unsere Ansicht über die geschichtlichen Verhältnisse des Spinozismus scheint uns auch noch seine Theorie von der menschlichen Erkenntniss Aufmerksamkeit und Beachtung zu verdienen.

In dem Tractatus de Intellectus Emendatione nimmt Spinoza (wie schon S. 53. angeführt wurde, hier aber wiederholt werden muss) vier modos percipiendi [102], oder, wie wir sagen würden, vier Arten, die zugleich

vier Grade oder Entwicklungsstufen der Erkenntniss sind, an; nämlich.

1) Perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus.

2) Perceptio, quam habemus ab experientia vaga.

3) Perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate — (wozu namentlich gehört, wenn man von einer Wirkung auf eine Ursache schliesst); endlich

4) Perceptio, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.

In seiner Ethik stellt er die Theorie einfacher dar. In dem 2ten Schol. zu Prop. 40. Prs. II. zählt er auf

1) Cognitio primi generis — Opinio et imaginatio —

2) Cognitio secundi generis — Ratio —

und setzt dann hinzu: Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod *scientiam intuitivam* vocabimus. Zwar bezeichnet er diese sogleich näher und erläutert auch die drei genera an einem arithmetischen Beispiele; allein (was gewiss nicht ohne Grund ist) erst im 5ten Buche der Ethik: de Libertate humana kommt der Werth der dritten Erkenntniss-Art wirklich zur Sprache (Prop. 25.).

Es wäre nun das Verhältniss und der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Art der Erkenntniss näher darzulegen.

Die dritte Art der Erkenntniss, sagt Spinoza in dem vorhin angeführten Scholion und dann wiederholt in der eben bezeichneten Prop. 25. (Eth. Prs. V.), geht von der adäquaten Idee gewisser (quorundam) Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fort.

Die zweite Art der Erkenntniss bezeichnet er dann Eth. Prs. II. Prop. 44. so: „der Natur der Vernunft (Ratio) sey es angemessen, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten;" und hieran knüpft er in Cor. II. zu jenem Satze die weitere Erklärung: „der Natur der Vernunft (Ratio) sey es angemessen, die Dinge unter einer gewissen Art von Ewigkeit (sub quadam aeternitatis specie) zu erkennen (percipere)" und bringt diess in der Demonstration dieses Corollars auf einen bestimmteren Ausdruck: „der Natur der Vernunft, sagt er, ist es angemessen, die Dinge nicht als zufällig, sondern als ewig zu betrachten; diese Nothwendigkeit der Dinge erkennt sie wahrhaft, d. h. wie sie in sich ist. Aber diese Nothwendigkeit der Dinge ist die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst; also ist der Natur der Vernunft angemessen, die Dinge unter dieser Art von Nothwendigkeit zu betrachten." Wer diese Erklärungen mit einander vergleicht, dem drängt sich wohl unwillkührlich die Frage auf: Wie unterscheiden sich doch nun die zweite und dritte Art der Erkenntniss? Was ist es denn für ein Unterschied,

ob man sagt: die Erkenntniss gehe von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fort, — oder ob man sagt die Erkenntniss betrachte die Dinge in der Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes? Die Prop. 41. Eth. Prs. II. sagt: „Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera;“ damit sind die zweite und dritte Art der Erkenntniss gleichgestellt, um so gewisser, weil es gerade nach Spinoza nur Eine wahre Erkenntniss der Dinge giebt, die in und aus dem nothwendigen und ewigen Wesen Gottes. Auf der anderen Seite kann man aber unmöglich annehmen, dass Spinoza ohne irgend einen Grund diese zwei Arten der Erkenntniss aus einander gehalten und unterschieden habe. Den Unterschied könnte man in der Bezeichnung der dritten Art der Erkenntniss als: scientia *intuitiva* angedeutet finden, und sagen: die Ratio sey noch eine Art oder Stufe der vermittelten Erkenntniss; die scientia *intuitiva* aber, die anschauende, an sich unvermittelte oder unmittelbare Erkenntniss aller Dinge in und aus göttlichen Attributen, welche, wenn sie nicht als besondere Gabe des Geistes verliehen ist, als die durch die vorangegangenen Stufen gewonnene Erkenntniss betrachtet werden muss. Das Beispiel, welches Spinoza in dem mehrmals genannten Scholion gebraucht, scheint dahin gedeutet werden zu können, obgleich die Bezeichnung auch nicht klar und entschieden,

man kann sagen, schwankend oder gar widersprechend ist. „Haec omnia (sagt Spinoza) unius rei exemplo explicabo. Dantur ex. gr. tres numeri, ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere et productum per primum dividere, quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt (primum genus), vel ex vi Demonstrationis Prop. 19. lib. 7. Euclid. nempe ex communi proprietate proportionalium (secundum genus). At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex. gr. datis numeris 1, 2, 3, nemo non videt, quartum numerum proportionalem esse 6 atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus. Die letzten Worte von At an beziehen sich offenbar auf das tertium genus cognitionis. Im Allgemeinen ist davon ausgeschlossen die vermittelnde Operation, die Division des Produktes der zweiten und dritten Zahl durch die erste; insofern wäre diese Erkenntniss eine unmittelbare; darauf weisen auch die Worte „uno intuitu videmus“ hin; aber freilich ist dann auch wieder von einem *concludere ex ratione* die Rede. Dessenungeachtet weiss ich doch zunächst keinen Unterschied zu finden, als den zwischen der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit [107]. Damit kann immerhin bestehen, dass, we-

nigstens in der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntniss, die scientia intuitiva die rationem zu ihrer Voraussetzung hat, ohne aber an und für sich und auf der nun erreichten Stufe vermittelt zu seyn [101]). Ein weiterer Unterschied zwischen der zweiten und dritten Art der Erkenntniss ist damit angezeigt, dass die dritte Art „procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum"; die zweite die Dinge in der Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes betrachtet. Diese letztere hat also nur den allgemeinen abstracten Vernunftbegriff von der ewigen Natur Gottes und das gleichfalls allgemeine abstracte Bewusstseyn, dass aus dieser ewigen Natur Gottes die Dinge erkannt werden sollen. Die andere dagegen hat den bestimmten, concreten Begriff von Attributen Gottes, oder von Gott mit gewissen Attributen und das Bewusstseyn, dass das Wesen der Dinge Modification solcher Attribute Gottes ist. Nun ist freilich dieser concrete Begriff und dieses concrete Bewusstseyn durch jenen abstracten Begriff und jenes abstracte Bewusstseyn bedingt, und hat dieselben zur Voraussetzung; aber, wenn die Erkenntniss eine intuitive, anschauliche seyn soll, muss sie über das abstracte Denken Gottes und der Dinge hinaus, und zum Bewusstseyn von dem (qualitativ) bestimmten Wesen Gottes und der Dinge hindurchgedrungen seyn. So hängen die zwei charakteristischen Bestimmungen der dritten Art der

Erkenntniss, dass sie intuitiv ist und dass sie von der adäquaten Idee des formellen Wesens gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fortgeht, aufs innigste zusammen, und setzen einander gegenseitig voraus. Man könnte dagegen einwenden, dass in Schol. 2. zu Prop. 40. Eth. prs. II. schon die zweite Art der Erkenntniss so bezeichnet werde: „quod notiones communes rerumque *proprietatum* ideas adaequatas habemus", und dass Spinoza dabei auf Prop. 38. 39. und 40. verweist, wo von Körper und Seele, also von den Qualitäten, bereits die Rede ist. Allein diese Einwendung ist zu heben. Auf der zweiten Stufe hat das Denken allerdings schon Begriffe von den allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche ihr Wesen ausmachen, wie vom Denken und von der Ausdehnung; aber ein anderes ist es, diese Begriffe, und ein anderes, das Bewusstseyn haben, dass jene Eigenschaften Attribute der göttlichen Substanz und die Dinge ihrem Wesen nach Modificationen dieser Attribute sind. Dieses Bewusstseyn tritt erst auf der dritten Stufe der Erkenntniss ein und bildet diese Stufe. Die sinnliche Anschauung geht durch den allgemeinen Gedanken (ratio) in die vernünftige Anschauung über, und diese ist somit die Einheit des Sinnes und der Vernunft, welche einerseits (subjectiv) allerdings vermittelt, andererseits aber (an sich) unvermittelt, unmittelbar ist. Es wird in Beziehung auf den von Spinoza angewendeten

mos geometricus nicht unpassend seyn, das Gesagte an der Analogie der geometrischen Anschauung zu erläutern. Der Sinn hat wohl auch Anschauungen der geometrischen Objecte, aber ohne Bewusstseyn ihrer nothwendigen Bestimmungen und Verhältnisse; dieses Bewusstseyn wird erst durch das Denken gewonnen; aber, wenn einmal diese Gedanken gewonnen sind, ist auch die Anschauung jener nothwendigen Bestimmungen und Verhältnisse in den Objecten, und umgekehrt, möglich geworden. Man kann die Sache auch so erläutern: der Sinn schaut das Einzelne, als Einzelnes, an, der Verstand (die ratio) denkt das Allgemeine, als Allgemeines (abstract) — und nun ist das Einzelne in dem Allgemeinen und das Allgemeine in dem Einzelnen, d. h. die Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen, auch möglicher Gegenstand der Anschauung geworden. Insofern habe ich gesagt: Spinoza schaue die endlichen Dinge gleichsam wie in das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung eingezeichnete Figuren an.

Das Resultat ist dieses: die Lehre von der intuitiven Erkenntniss hängt nach ihren wesentlichen, charakteristischen Bestimmungen mit der Grund-Idee des Spinoza von Gott und seinem Verhältnisse zu der Welt aufs innigste zusammen; sie kann daher in dem Cartesianischen Systeme ebensowenig vorkommen, als diese in demselben vorkommt. Will sie geschichtlich erklärt

werden, so kommt nach der bisherigen Ausführung das Verhältniss zu orientalischen Lehren in Betracht. Dieses verräth sich endlich darin, dass Spinoza die intuitive Erkenntniss als Quelle der intellectualen Liebe Gottes ansieht, und somit die höchste Stufe der Erkenntniss zugleich zum Höhepunct des sittlichen Lebens macht, ganz im Geiste orientalischer Welt- und Lebens-Ansicht [105]. Und dieses giebt noch zu einer allgemeinen Betrachtung Anlass.

Es wird hier nicht das erstemal bemerkt, dass, je tiefer man sich in die Ethik Spinoza's hineinliest, man sich um so auffallender auf zwei ganz verschiedene Weisen angeregt fühlt. Aeusserlich die starre, damals ausschliesslich sogenannte geometrische, d. h. [106] Euklid's Elementen nachgebildete Methode, die von Definitionen und Axiomen ausgeht, sodann die Lehrsätze einen nach dem anderen aufstellt, je die Demonstration folgen lässt und daran wohl auch Corollarien und Scholien anknüpft. Hier wird nicht nur jede Wahrheit als eine schon gefundene, im Bewusstseyn fertige und gegenwärtige, sondern Alles nach einander als in festen Begriffen gegliedert dargestellt. Innerlich aber scheint sich Etwas zu regen, was sich gegen diese starre Form sträubt, und in lebendiger Bewegung die Wahrheit einerseits vermittelt, andererseits aber doch in geistiger Anschauung zu ergreifen sucht. Mit Einem Worte: es regt sich innerlich theils die Ahnung einer dynamischen

Lebens-Ansicht, theils ein mystisches Element, welches, obwohl durch jene Methode gebannt, doch seiner selbst sich gewiss ist. Daher die Ruhe, die Heiterkeit, die Sicherheit des Gemüthes, welche durch das ganze Werk, besonders den letzten Theil desselben, verbreitet so unwiderstehlich anspricht. Dieses Urtheil wird sich auch durch die Erörterung des zweiten Hauptpunctes dieser Abhandlung bestätigen.

II.

Die Grundbegriffe und Grundsätze des Spinozismus.

Es ist leicht herauszufinden, dass die Grundbegriffe des Spinozismus die Begriffe der Substanz, des Attributes und des Modus oder der Modification sind; jene beiden ersten aber geben mit einander den Begriff Gottes — also hätten wir die Begriffe: Substanz, Attribut, Gott, Modus. In dieser Ordnung sollen sie daher einer weiteren Beleuchtung unterworfen werden, um dieselben in ihrer wissenschaftlichen Bestimmtheit auffassen zu können.

A. Die Substanz.

Die Darstellung möchte in folgender Form am einfachsten und deutlichsten seyn:

Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen — (absolutes oder dependentes Seyn) — was im sich ist, wird durch sich begriffen, was in einem Anderen ist, wird durch dieses Andere begriffen, also: Alles, was ist, ist entweder in sich und wird durch sich begriffen, oder ist in einem Anderen und wird durch ein Anderes begriffen. Dieses Andere ist aber eben, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Was nun in sich ist und durch sich begriffen wird, nennt Spinoza Substanz, was in einem Anderen (der Substanz) ist und durch ein Anderes (die Substanz) begriffen wird, Affection der Substanz — Also: Alles, was ist, ist entweder Substanz oder Affection der Substanz; woraus von selbst folgt, dass die Substanz früher ist, als ihre Affectionen. Auch ist Prop. 7.: Ad naturam substantiae pertinet existere, nur ein identischer Satz, und mit diesem sind identisch die Sätze: dass die Substanz unendlich und ewig ist (Prop. 8. Schol. 1. und Defin. 8.). Dieses absolute, unendliche, ewige Seyn ist nun zwar ohne allen Zweifel Gegenstand des reinen Denkens, des reinen Gedankens — aber doch wesenlos.

B. Das Attribut.

Das Verhältniss des Attributes zur Substanz ist wo nicht der wichtigste und schwierigste, doch einer der wichtigsten und schwierigsten Punkte in der Spinozischen Lehre. Erdmann hat denselben in seinem: Ver-

such einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I. Abth. 1. S. 59 folg., auf eigenthümliche Weise mit Scharfsinn behandelt [107]), doch vermag ich mit seiner Ansicht nicht übereinzustimmen.

Spinoza sagt in Definit. 4.: „Per Attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Also das Wesen der Substanz wird durch das Attribut constituirt, und daran knüpfen sich nun die Sätze: dass es in der Natur der Dinge nicht zwei Substanzen von demselben Attribute geben könne, dass, je mehr Realität oder Esse jedes Ding hat, um so mehrere Attribute ihm zukommen, jedes Attribut aber Einer Substanz durch sich selbst begriffen werden solle [108]).

In dem Scholion zu diesem Satze führt sodann Spinoza aus, dass mit zwei realiter unterschiedenen Attributen nicht zwei verschiedene Substanzen gesetzt seyen; denn so sey die Natur der Substanz, dass jedes ihrer Attribute durch sich begriffen werde, weil alle ihre Attribute immer in ihr gewesen und keines von dem anderen hervorgebracht werden konnte [109]), sondern jedes die Realität oder das Esse der Substanz ausdrückt. Es sey also sogar nicht ungereimt, Einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, dass vielmehr Nichts (in natura) klarer sey, als dass jedwedes Existirende (ens) unter irgend einem Attribut begriffen werden müsse [110]) und, je mehr Realität es hat, es um so mehrere Attri-

bute habe, welche Nothwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken [111]), et „consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit."

Damit ist der Begriff dieser Substanz, d. h. Gottes, als ein widerspruchsloser, gedenkbarer gesetzt. Freilich erheben sich dagegen mancherlei Schwierigkeiten. Der Begriff der Substanz mit unendlichen Attributen, deren jedes ihr ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist — nur mit andern Worten — der Begriff der allerrealsten Substanz in dem Sinne, dass sie alle Realitäten in sich begreift (ens realissimum); und es entsteht also die Frage: ob sich alle Realitäten als in Einer Substanz vereiniget denken lassen, eine Frage, die bei der wissenschaftlichen Construction, dem Angriffe und der Vertheidigung des ontologischen Argumentes für das Daseyn Gottes so oft verhandelt worden ist. Cartesius setzt die Denkbarkeit ohne Weiteres voraus; Spinoza sagt (Eth. I. Prop. 11. Demonstr.): Von dem absolut-unendlichen und höchst vollkommenen Wesen behaupten, dass die Natur desselben einen Widerspruch involvire, ist ungereimt. Wenn er sich vorher (Prop. 10. mit Demonstr. und Schol.) darauf berufen hat, dass jedwedes Attribut Einer Substanz durch sich begriffen werden solle; so sieht man freilich nicht ein,

wie damit jene Widerspruchlosigkeit oder Denkbarkeit gerechtfertiget und gerettet ist (Anm. 86.).

Indessen, nachdem er den Begriff der absolut-unendlichen Substanz d. h. Gottes gesetzt, spricht er Prop. 11. aus: Deus necessario existit (Vergl. S. 60. 64.)

Nach dem Bisherigen sind nun offenbar die Begriffe von Substanz und Attribut nothwendig-zusammengehörige Begriffe, denn so wenig das Attribut ohne die Substanz und ausser derselben gedacht werden kann, weil es das Wesen der Substanz ausdrückt, so wenig kann die Substanz ohne ein Attribut concipirt werden [112]).

Aber dieser Ansicht steht nun eine andere entgegen, eben diejenige, welche von ERDMANN in d. a. S. aufgestellt worden ist:

„Die Attribute kommen von Aussen zur Substanz. Schon das Wort deutet darauf hin, nicht was der Substanz eigen ist (proprium, proprietas), sondern quod ei attribuitur (sc. ab alio). Er sagt ferner in der Definition nicht: dass die Attribute die Substanz ausmachen, sondern sie seyen, was der Verstand an ihr wahrnimmt, und wo er den Ausdruck braucht, dass die Attribute das Wesen der Substanz ausdrücken (exprimunt), ist es immer der Verstand, für den das Wesen so ausgedrückt wird. Der Verstand aber gehört, wie Sp. ausdrücklich sagt, nicht zur Substanz als solcher. Die Attribute sind also Bestimmungen, welche ein äusserer Verstand an die Substanz bringt, die an

sich ganz bestimmungslos ist. Sie kann keine Bestimmung, d. h. Negation in sich zulassen. Soll nun etwas Bestimmtes von ihr ausgesagt werden, so kann es nur geschehen, indem der Verstand an sie Bestimmungen heranbringt. Desswegen kann auch Spinoza, wo er von der Substanz gesprochen hat, hinzufügen, dass das Attribut ganz dasselbe sey, wie die Substanz, nur dass es Attribut genannt wird im Verhältniss zu einem Verstande, welcher der Substanz eine bestimmte Natur zuschreibt. Die Attribute sind also Bestimmungen, welche allerdings das Wesen der Substanz ausdrücken, weil sie es aber auf eine bestimmte Weise ausdrücken, die Substanz selbst aber keine bestimmte Weise des Seyns hat, fallen sie ausserhalb der Substanz in einen betrachtenden Verstand."

„Dieses äusserliche Verhältniss der Substanz zu den Attributen zeigt sich auch, wenn man zusieht, wie viele und welche Attribute der Substanz Spinoza annimmt. Wären die Attribute etwas der Substanz selbst Inhärirendes und ihr Nothwendiges, so müsste von einer bestimmten Zahl von Attributen die Rede seyn, d. h. von gerade so vielen, als der Substanz eigen sind. Aber eine solche Nothwendigkeit, d. h. Bestimmtheit, ist nicht in ihr, also ist sie ganz indifferent gegen die Zahl der Attribute, die an sie gebracht werden. Eben so wenig kann sie aber irgend ein Attribut von sich ausschliessen, weil diess hiesse, ihr eine bestimmte Idiosynkrasie

zuschreiben; also wird gesagt, dass die Substanz unendlich viele Attribute habe, d. h. es können alle möglichen Attribute in sie gesetzt werden. Trotz dieser unendlichen vielen Attribute wird sie nur unter zwei Attributen betrachtet, unter dem Attribut des Denkens und dem der Ausdehnung. Gott, oder die Substanz ist also denkend, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Und zwar liegt der Grund dazu, dass er nur unter diesen Attributen betrachtet wird, nicht in Gott, sondern darin, dass der betrachtende menschliche Geist (oder die Idee eines existirenden Körpers) nur Ausdehnung und Denken in sich findet. Darum wird Gott nur unter diesen beiden betrachtet. Das hindert ihn aber nicht zu sagen, er habe von Gott eine eben so klare Idee wie von einem Triangel, obwohl er viele Attribute Gottes nicht kenne. Also nur unter zwei Attributen wird die Substanz betrachtet. Dass es aber nicht scheine, als bestimme die Substanz selbst sich gerade zu diesen beiden, werden sie zu zwei zufällig ausgewählten von den unendlich vielen (d. h. für die Substanz zufällig)."

„Desswegen sind denn auch die Attribute als ganz selbständig gefasst, oder müssen *per se* begriffen werden. Sie haben diese Selbstständigkeit erstlich gegen einander und müssen sie haben, weil ein äusserer Verstand bald so bald anders die Substanz betrach-

tet; der Begriff der Attribute aber ist sogar nicht abhängig von dem Begriff der Substanz; eben weil sie *certam* essentiam ausdrücken, können sie nicht nothwendige Folgen aus der, jede Bestimmung ausschliessenden, Substanz seyn. Die Bestimmtheit ist der Substanz fremd; also kann ihr bestimmtes Wesen, d. h. das Attribut, nicht aus ihr erklärt werden, sondern muss *per se* begriffen werden. Mit dieser Selbstständigkeit der Attribute ist aber die Einheit der Substanz gar nicht gefährdet. Vielmehr nur dadurch, dass die Attribute als selbstständig gefasst werden, kann die Einheit der Substanz erhalten werden. Wären sie in ihrer Bestimmtheit vom Begriff der Substanz abhängig, so müsste in dieser ein Trieb, sich in den Attributen zu expliciren, d. h. sich zu bestimmen, also Negation angenommen werden, und sie wäre nicht mehr die eine mit sich identische Substanz." —

Ich habe es für angemessen erachtet, diese Auffassung der Spinozischen Lehre von den Attributen und ihrem Verhältnisse zu der Substanz vollständig und wörtlich anzuführen, und will sie nun einer Beurtheilung unterwerfen.

Vor allen Dingen wird man wohl unterscheiden müssen zwischen dem Attribute in abstracto und zwischen dem Attribute in concreto, d. h. unter einer bestimmten Qualität, wie z. B. Denken und Ausdehnung; und wenn dann behauptet wird: die Attribute kommen

von Aussen zur Substanz; so wird diess natürlich nur so zu verstehen seyn: Spinoza wisse nicht aus dem **Begriffe** der Substanz zu beweisen oder abzuleiten, weder dass sie Attribute in abstracto, noch dass sie Attribute in concreto habe. Schon das Wort: Attribut soll darauf hindeuten — quod attribuitur (sc. ab alio). Man könnte diess etwa gelten lassen, wenn Spinoza dieses Wort in **diesem Sinne** oder **überhaupt** nur **erfunden** hätte. Allein dieses ist nicht der Fall. Das Wort kommt nicht nur schon bei Cartesius [113]), sondern bei viel früheren Schriftstellern vor, und interessant war mir immer eine Stelle von H. C. Agrippa ab Nettesheim de Occulta Philosophia, wo es Lib. III. Cap. X. heisst: „Deus ipse licet in trinitate personarum unitissimae essentiae sit, esse tamen in eo multa quaedam numina, veluti radios ex eo emanantes, non ambigimus, quos gentium philosophi Deos, Hebraeorum magistri Numerationes, nos Attributa vocamus." Sonach wäre das Attribut dasjenige, worin die Substanz **offenbar** wird und ist, womit auch wieder übereinstimmt, was Cartesius sagt: — „Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo [114]). Freilich sagt Spinoza nicht, dass die Attribute die Substanz **ausmachen**, diess wäre auch ein gar nicht zutreffender, speculativ sogar ungeschickter Ausdruck gewesen; aber er

sagt auch nicht blos, sie seyen, was der Verstand an ihr wahrnimmt, sondern setzt hinzu: tanquam *essentiam* substantiae *constituens*, womit ohne Zweifel ein inneres, objectives Verhältniss zwischen Substanz und Attribut bezeichnet werden soll; und darum ist es auch eine nicht begründete, subjective Deutung, dass es immer der Verstand sey, für den das Wesen der Substanz in den Attributen ausgedrückt wird. Angenommen aber auch (nicht zugegeben), es sey der Verstand, für welchen das Wesen der Substanz in den Attributen ausgedrückt wird, zugegeben, der Verstand gehöre nicht zur Substanz als solcher; mit welchem Recht kann man denn sagen: die Attribute seyen also Bestimmungen, welche ein äusserer Verstand an die Substanz bringt, die an sich ganz bestimmungslos ist. Ein äusserer Verstand hätte also die Attribute der Ausdehnung und des Denkens an die Substanz herangebracht, und die ganze Lehre de Natura et Origine Mentis mit ihren Folgen, ja auch das Vorangehende von dem Puncte an, wo von Attributen die Rede wird, hätte nur für einen äusseren Verstand Wahrheit und Gültigkeit [115])? Ich glaube, man kann nicht mehr gegen den Geist des Spinozismus, und im Geiste der modernen Subjectivitäts-Philosophie interpretiren, als auf solche Weise [116]). Was wird nun aus Eth. Prs. I. Prop. 18. 19. 20. [117]), ja aus dem Grundbegriffe von Gott (Def. 6.) selbst — und somit aus dem ganzen Systeme? Wie

lässt sich auch mit der Vorstellung von einem äusseren Verstand, der etwas an die Substanz heranbringt, die Prop. 30. mit ihrer Demonstration in irgend eine vernünftige Uebereinstimmung [118]) bringen? Die weitere Erklärung von Erdmann mag in folgender zusammenhängender Untersuchung beleuchtet werden.

Im ersten Buche der Ethik ist offenbar von dem Attribute an sich, in abstracto vorerst die Rede; und ich glaube, es sind darin folgende wesentliche Gedanken enthalten:

1) Die Substanz kann ohne Attribut nicht seyn noch gedacht werden — (s. S. 106. 108. und 113. dieser Abhandlung).

2) Weder die Zahl der Attribute noch die Qualität derselben vermag der Verstand von dem reinen Begriffe der Substanz aus zu bestimmen; erst vermittelst der Selbstoffenbarung der Substanz in dem Endlichen kommen die Attribute ihrer bestimmten Natur nach zum Bewusstseyn und zur Erkenntniss des Verstandes, um so gewisser, weil der intellectus selbst zur natura naturata gehört; aber eben desswegen ist er kein äusserer, der etwas an die Substanz heranbringt, sondern hat vielmehr seine Existenz und seinen Inhalt von der Substanz mit ihren Attributen. Hierin hat es nun seinen Grund,

a) dass Spinoza in dem ersten Buch der Ethik von infinitis attributis der Substanz redet. Es ist damit nicht gesagt, dass die Substanz ganz indifferent gegen die Zahl der Attribute sey, vollends gar — die an sie gebracht werden; sondern nur, dass der Verstand nicht a priori die Zahl bestimmen, wohl aber einsehen könne, dass, „quod absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit" (Explic. zu Def. 6.), womit zugleich gesagt ist, was die Substanz als Attribut ausschliesse, und ihr somit eine bestimmte Idiosynkrasie allerdings zugeschrieben wird. Diess kann durch Hinweisung theils auf Cartesius theils auf Malebranche näher erläutert werden.

Cartesius definirte Gott als: „ens summe perfectum" (Princip. I. 14.) und (ibid. 22.): „omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, sive nulla imperfectione terminatam, clare possumus advertere." Er behauptet (ibid. 19.): „Quamvis summas Dei perfectiones non comprehendamus, quia scilicet est de natura infiniti, ut a nobis, qui sumus finiti, non comprehendatur, nihilominus tamen ipsas clarius et distinctius, quam ullas res corporeas, intelligere possumus, quia cogitationem nostram magis implent, suntque simpliciores, nec limitationibus ullis obscurantur". Damit kann (vergl. Anm. 46.) Ep. I. 110. verglichen werden: „Sciri potest, Deum esse infinitum et omnipotentem,

quanquam anima nostra, utpote finita, id nequeat comprehendere sive concipere; eodem nimirum modo, quo montem manibus tangere possemus, sed non ut arborem, aut aliam quampiam rem, brachiis nostris non majorem amplecti: comprehendere enim est cogitatione complecti; ad hoc autem, ut sciamus aliquid, sufficit, ut illud cogitatione attingamus". Ganz übereinstimmend mit Spinoza's Ep. 60.: „Hic quoque notandum est, quod non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem, et certum est, plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire. Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam; hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem".

Noch treffender zur Erläuterung der Spinozischen Lehre möchten folgende Urtheile von Malebranche, der nach meiner Ansicht den Spinoza zum Vorbilde hatte, seyn. Es ist nothwendig, davon Folgendes wörtlich anzuführen (de la Recherche de la Vérité, Livre III. Chap. IX.): „Les hommes — n'ont point d'autres idées de substance, que celles de l'esprit et du corps — Et de là ils prétendent avoir droit de conclure, que tout ce qui existe est corps ou esprit. Ce n'est pas que je prétende assurer qu'il y ait quelque substance qui ne soit ni corps ni esprit. — — Cependant, je crois qu'on ne doit

rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créez, par les idées que l'on en a; puisqu'il se peut absolument faire que Dieu ait des raisons de nous les cacher — — — Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent, comme un principe indubitable, que toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée, lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison que Dieu est un esprit. — — Elle (la raison) nous dit seulement que Dieu est un être infiniment parfait; son nom véritable est, *Celui qui est*, c'est à dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel".

Unmittelbar zuvor aber sagt Malebranche: „Il faut — croire que comme il renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu, il comprend aussi les perfections des esprits créez sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits".

b) Dass erst in dem zweiten Buch der Ethik, obwohl in dem ersten schon vom Denken und der Ausdehnung die Rede war, das Denken und die Ausdehnung bestimmt als Attribute der göttlichen Substanz bezeichnet und behandelt werden, offenbar in Folge der Axiom. 2. 4. 5.: „Homo cogitat. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus. Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus nec percipi-

mus". Nun ist der Begriff der göttlichen Substanz für uns ein bestimmter, ich sage: für uns — denn dass das Wesen der Substanz an sich mit diesen zwei Attributen nach Spinoza's Ansicht nicht erschöpft ist, kann man wohl am sichersten daraus abnehmen, dass er noch im Schol. zu Prop. 7. des zweiten Theils der Ethik neben der Ausdehnung und dem Denken von alio quocunque attributo und von aliis attributis spricht[119]). Die Erkenntniss jener zwei Attribute geht aber ohne Zweifel von dem sentire, d. h. von der Wahrnehmung, von der Erfahrung aus. Dabei ist übrigens zu bemerken, was Spinoza (Ep. 28.) auf die ihm vorgelegte Frage: an egeamus experientia ad sciendum, utrum Definitio alicujus Attributi sit vera? antwortet: „Ad hoc respondeo, nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex. gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet: *sed summum, quod efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet.* Quare, cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi"; d. h. die Erfahrung mag unsern Geist zwar bestimmen, nur oder gerade

diese Attribute zu denken, aber die Attribute sind im Begriffe oder dem Begriffe nach wirklich. Auch wieder ein Zeugniss gegen das Herangebrachtwerden von einem äusseren Verstand.

Nach allem diesem hätten wir das Resultat in folgenden Sätzen:

Die Substanz kann ohne Wesen, d. h. ohne Attribute nicht gedacht werden; allein wie viele solche Attribute und von welcher Qualität die Substanz habe, vermag unser Verstand a priori, d. h. vom reinen Begriffe der Substanz aus nicht zu bestimmen; erst vermittelst der Selbstoffenbarung der Substanz im Endlichen kommt die Zahl und die Qualität der Attribute zum Bewusstseyn des — ja selbst der natura naturata angehörigen — Verstandes; und der menschliche Verstand erkennt keine anderen, als die des Denkens und der Ausdehnung [120].

Ist diess die ächte Lehre des Spinoza, so kann man freilich nun das Urtheil beifügen, dieselbe entspreche den wissenschaftlichen Anforderungen nicht; aus dem Begriffe der Substanz sollte begriffen seyn, dass sie diese und keine anderen Attribute habe, in diesen und keinen anderen sich offenbare. Diess ist allerdings ein treffendes Urtheil und daher auch schon ein altes [121]. Aber der wissenschaftlich-Besonnene wird sich wohl fragen, ob durch dasselbe Urtheil nicht jedes andere System speculativer Philosophie getroffen werde? Wenn

eine Selbstoffenbarung des Absoluten im Subjectiven und Objectiven, Idealen und Realen, in Geist und Natur gelehrt wird, so ist ja diess doch gewiss auch nur von dem Standpunct des menschlichen Bewusstseyns gesprochen [122]; und man möchte es vielmehr als Beweis von wissenschaftlicher Besonnenheit und Aufrichtigkeit ansehen, dass Spinoza anerkennt und ausspricht, es sey damit die Idee von Gott und göttlicher Selbstoffenbarung im Endlichen nicht erschöpft. Wollte man nun einwenden, bei diesem Zugeständnisse könne kein vollständiger, und auch kein klarer Begriff von Gott behauptet werden; so würde Spinoza das erstere zugeben, das andere aber läugnen, und sich auf jenes Beispiel von dem Triangel berufen (s. was oben S. 116. aus Spinoza's Ep. 60. angeführt worden ist).

Durch die bisherigen Untersuchungen und Erklärungen ist die Spinozische Lehre von

C. Gott

vorbereitet. Wir fassen aber Gott nicht in dem unbestimmten Gedanken, als substantia constans infinitis attributis, sondern in dem bestimmten Begriff als die Substanz mit den Attributen der Ausdehnung und des Denkens. Es handelt sich hier von dem Begriffe des einzelnen Attributes, von der Beziehung beider zu einander und zu der Substanz.

Der Begriff der Ausdehnung machte dem Spinoza

viel zu schaffen, und er kam darüber, so weit die Acten vorliegen) zu keinem klaren und entschiedenen Resultate [123]). In Folge des geschichtlichen Verhältnisses zu Cartesius musste er vor allen Dingen die Gründe entkräften, aus welchen dieser behauptet hatte, dass die Ausdehnung nicht Attribut der göttlichen Substanz seyn könne; und wie er diess gethan, ist S. 78. folg. ausgeführt worden.

Aber noch von einer anderen Seite war dem Spinoza die Cartesianische Vorstellung von der Materie oder Ausdehnung ungenügend. Merkwürdig sind in dieser Beziehung die durch Anfragen veranlassten Aeusserungen des Spinoza in Epp. 70. und 72. Er gesteht, aus der Ausdehnung, wie Cartesius sie fasse, nämlich als ruhende Masse, die Existenz der Körper zu beweisen, sey nicht nur schwer, sondern durchaus unmöglich. Denn die ruhende Materie werde, soviel an ihr ist, in ihrer Ruhe verharren und nur von einer mächtigeren äusseren Ursache zur Bewegung erregt werden; und darum habe er schon früher kein Bedenken getragen, zu behaupten, die Cartesianischen Principien der natürlichen Dinge seyen unbrauchbar, um nicht zu sagen, ungereimt. Aus dem Begriffe der Ausdehnung allein könne a priori eine Mannigfaltigkeit der Dinge unmöglich bewiesen werden; ebendarum werde die Materie von Cartesius nicht gut definirt durch: Ausdehnung, sondern sie müsse erklärt werden als Attribut,

welches das ewige und unendliche Wesen ausdrückt. Ob nun gleich Spinoza mit den Worten schliesst: „Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit“ (der Brief ist aber vom 15ten Jul. 1676. Vergl. die Anm. 123.); so geht doch so viel hervor, dass Spinoza mit dem von Cartesius entlehnten Worte: Ausdehnung einen ganz anderen Begriff, und zwar offenbar einen sogenannten dynamischen Begriff von der Materie verband und diesen in den Ausdruck: „attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimit,“ gelegt wissen wollte, was auch zur richtigen Auffassung des Attributes sehr wohl zu bemerken ist [124]. Als dynamisches Princip der Körperwelt in der göttlichen Substanz hätten wir das sogenannte Attribut der Ausdehnung zu begreifen.

Was das andere Attribut des Denkens anbelangt, so hatte schon Cartesius das Wort: denken, nicht in unserem beschränkten, sondern in einem viel weiteren Sinne genommen, und noch umfassender ist die Bedeutung des Wortes bei Spinoza; es bezeichnet das geistige Wesen durchaus in allen seinen Zuständen, in seinem ganzen Thun und Leiden (Eth. Prs. II. Axiom. 3.),

Das **Verhältniss** der zwei Attribute zu einander, und zwar noch abgesehen von ihrem Verhältnisse zu der göttlichen Substanz liegt zunächst auch in dem Satze: „Unumquodque unius substantiae attributum *per*

se concipi debet" (Eth. Prs. I. Prop. 10.). Denn dass dieser Satz, obwohl in der Demonstration auf die Beziehung des Attributes zu der Substanz hingewiesen wird, auch von dem Verhältniss des einen Attributes zum anderen gilt, sagt Spinoza selbst theils gleich in dem Schol. zu dem angeführten Satze mit den Worten: „Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius" u. s. w., theils in der Demonstration von Eth. Prs. II. Prop. 6., wo es heisst: „Unumquodque enim attributum per se *absque alio* concipitur"; und, dass zu diesem: „alio" hinzugedacht werden müsse: attributo, zeigen die folgenden Worte: „Quare unius cujusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem *alterius* involvunt," deutlich. Diese Unabhängigkeit des einen Attributes von dem andern in Absicht auf den Begriff ist auch Unabhängigkeit in Absicht auf das Seyn; die Attribute haben nichts mit einander gemein, können auf einander nicht einwirken und einander nicht bestimmen; d. h. es fehlt an der lebendigen Copula der zwei Attribute in der göttlichen Substanz. Die Substanz ist ausgedehnt, nicht weil sie denkend ist, und sie ist denkend, nicht weil sie ausgedehnt ist, sondern sie ist das eine ganz unabhängig von dem andern. Man kann nicht sagen, die zwei Attribute schliessen einander gegenseitig ein und setzen einander gegenseitig voraus, nicht einmal, dass einseitig das eine mit dem anderen gesetzt

sey; sondern sie sind unabhängig von einander dem Seyn und dem Begriffe nach. Diese Unabhängigkeit des Seyns und des Begriffs geht auch auf die modos der Attribute über, so dass die modi eines Attributes nur aus diesem Attribute, und nicht aus dem anderen „consequuntur et concluduntur" (Coroll. zu Eth. Prs. II. Prop. 6.). Diese Lehrsätze von dem Verhältnisse der zwei Attribute zu einander bekommen aber ihre wissenschaftliche Bestimmtheit und Rechtfertigung erst in der Lehre von dem Verhältnisse der Attribute zu der Substanz. Dieses lässt sich aber kurz und bündig so ausdrücken: Es ist Eine Substanz, welche die zwei Attribute hat, und in jedem ist sie auf gleiche Weise und ganz. Die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ist eine und dieselbe Substanz, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribute gefasst wird („comprehenditur") Eth. Prs. II. Prop. 7. Schol.). Sonach könnte man, um in der neueren Terminologie zu reden, wohl Beides sagen: die Substanz oder Gott sey weder das Eine noch das Andere, und doch das Eine und das Andere auf gleiche Weise. Näheres darüber wird in der Lehre von Modus vorkommen können. Dagegen wird hier schon ein sehr schwieriger Theil der Spinozischen Lehre von Gott besprochen werden müssen.

Nämlich gleich, nachdem Spinoza in der Prop. 1. und 2. des zweiten Theiles der Ethik die Sätze ausge-

sprochen: „Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans," und „Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa," knüpft er daran in Prop. 3. den Satz: „In Gott giebt es nothwendig eine Idee sowohl von seinem Wesen als von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt." Denn, sagt die Demonstration, „Gott kann Unendliches in unendlichen Weisen denken, oder (was dasselbe ist) die Idee von seinem Wesen und von Allem, was nothwendig daraus folgt, bilden. Nun ist aber Alles, was in Gottes Macht ist, auf nothwendige Weise; also giebt es nothwendig eine solche Idee und nur in Gott." Ich verbinde damit sogleich die Stelle aus Ep. 23. Spinoza vertheidiget sich hier gegen den ihm in Ep. 22. von Oldelburg gemachten Vorwurf des Fatalismus mit den Worten: „Deum nullo modo fato subjicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio eodem modo, ac omnes concipiunt, ex ipsius Dei natura sequi, ut Deus se ipsum intelligat; quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi et tamen nemo concipit, Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligere" (Vergl. Epist. 60.). Also: Gott weiss sich selbst auf nothwendige Weise, in Gott ist nothwendig eine Idee von seinem Wesen und was daraus nothwendig folgt; d. h. wohl: Gott weiss sich selbst als die Substanz mit den Attributen der Ausdehnung und des Denkens und deren nothwendigen Folgen. Heisst das nicht mit an-

deren Worten so viel: Gott hat ein nothwendiges Bewusstseyn von seinem Wesen und von dem, was daraus nothwendig folgt, d. h. von der natura naturans und natura naturata, von sich und von der Welt?

Auf jene Prop. 3. beruft sich dann später Spinosa wieder, wo er (Prop. 20. 21.) beweisen will, dass der menschliche Geist eine Idee von sich, d. h. Bewusstseyn von sich habe. Man hat an diesen zwei letzteren Sätzen Anstoss genommen; ERDMANN (a. S. S. 90.) sagt: „Ich habe in der Darstellung diese Sätze mit aufgenommen, weil ich mit ihnen nichts anzufangen weiss. Meiner Meinung nach konnten sie dort füglich auch wegbleiben, weil ohne sie das System ebenso verständlich wäre und weil sie mir zu dem Uebrigen gar nicht zu passen scheinen"; er zieht dann auch (S. 92.) das Urtheil von C. B. SCHLÜTER an, der die idea ideae einem „isolirten Fettauge" vergleiche, „das auf den Gewässern des Spinozischen Realismus oben auf schwimmt" [125]). Da Spinoza, wie bemerkt wurde, diese Theorie vom Bewusstseyn des menschlichen Geistes aus dem Lehrsatze ableitet: dass Gott sich selbst auf nothwendige Weise weiss, dass in Gott nothwendig eine Idee von seinem Wesen und dessen nothwendigen Folgen ist; so kommt alles darauf an, ob dieser Lehrsatz im Systeme begründet und gerechtfertigt ist. Dieses liegt aber meines Erachtens in dem Satze, dass, wer eine wahre Idee hat, zugleich weiss, dass er eine wahre Idee hat; d. h. dass,

wer eine wahre Idee hat, zugleich das Bewusstseyn derselben hat (Eth. Prs. II. Prop. 21. Schol. Prop. 43. Schol.). Auch in dem Tractatus de intellectus emendatione ist es ein durchgreifender Gedanke, dass mit der wahren, adäquaten Idee das Bewusstseyn derselben wesentlich und nothwendig verbunden sey. Ein klarer und deutlicher, wahrer, adäquater Gedanke ohne Bewusstseyn davon war dem Spinoza eine contradictio in adjecto. Freilich findet sich bei ihm, so wenig als bei Cartesius, Malebranche und selbst Leibniz, eine entwickelte Theorie des Bewusstseyns, indem diese erst eine Frucht des neueren, von der Kritik der reinen Vernunft ausgegangenen Idealismus ist; allein desshalb können und dürfen wir doch dem Spinoza jenen Gedanken nicht absprechen. Auch die Widersprüche, die jetzt Einige darin finden, dass Spinoza einerseits von einem Sich-Wissen Gottes, von einer Idee, die Gott von seinem Wesen und dessen nothwendigen Folgen hat, spricht, andererseits den intellectus, auch den actu infinitus, in das Gebiet der natura naturata setzt [126]), sind nicht schlechthin unauflöslich. F. H. Jacobi hat diesen Punct nicht unberührt und unbeleuchtet gelassen. In seinem Briefe an Hemsterhuis (Werke Bd. IV. Abth. 1. S. 134) gebraucht er den Ausdruck: „Or la pensée, considérée dans son essence, n'est que le sentiment de *l'être* (in der untenstehenden Uebersetzung: „Nun ist das Denken, in seinem Wesen betrachtet, nichts anders als

das Seyn, das sich fühlt, oder das Bewusstseyn"). Sodann in der Beilage: An den Herrn MOSES MENDELSSOHN über desselben mir zugeschickte Erinnerungen (ebendaselbst S. 191.) sagt er: „das absolute Denken ist das reine, unmittelbare absolute Bewusstseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ' ἐξοχήν oder der Substanz", bemerkt, „dass der französische Ausdruck: „le sentiment de l'être" reiner und besser gewesen sey; denn das Wort Bewusstseyn scheine etwas von Vorstellung und Reflexion zu involviren, welches hier gar nicht stattfinde, und erinnert an KANT's transcendentale Apperception"; womit er uns einen nicht zu verachtenden Wink giebt, wie eine Auflösung der oben genannten Widersprüche etwa möglich sey. Es ist aber hier nicht der Ort, diese Auflösung wirklich zu geben, um so weniger, weil wir bei Spinoza gar keine Anhaltspuncte für diese Auflösung finden; wir bemerken nur, dass Bewusstseyn und Denken oder Verstand doch wohl nur in einer sehr oberflächlichen Psychologie mit einander verwechselt werden können. Dass es übrigens mit dem Sich-Wissen Gottes dem Spinoza Ernst gewesen sey, (wenn er sich auch keine genaue und strenge wissenschaftliche Rechenschaft darüber gegeben hat), geht noch aus seiner Lehre von dem Amor intellectualis infinitus hervor, womit Gott sich selbst liebt (Eth. Prs. V. Prop. 35.); denn dass er sich diese Liebe nicht ohne Bewusstseyn gedacht habe, dafür zeugt die Demonstration die-

ses Satzes, in welcher wieder auf die Prop. 3. Eth. Prs. II., von der wir ausgegangen sind, ausdrücklich hingewiesen wird. Mit dieser Lehre hängt aber die von dem höchsten Gute des Menschen, dem τελος seines intellectuellen und sittlichen Lebens, aufs innigste zusammen, so dass für denjenigen, welcher die Lehre vom Sich-Wissen Gottes als nicht ächt-spinozische verwirft, das System bis ans Ende und noch am Ende ein unauflösliches Räthsel bleibt.

Nach allem diesem hätten wir von Gott den speculativen Begriff: Gott ist die sich wissende [127]) Substanz mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung. Nun die Lehre von dem

D. Modus

d. h. von der Selbstoffenbarung Gottes nach jenen zwei Attributen in dem Endlichen.

Zuvörderst könnten wir uns auf dasjenige beziehen, was S. 93 folg. dieser Abhandlung ausführlich erörtert worden ist, dass nämlich im Spinozismus der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen und in das Endliche nicht vermittelt ist. Allein es ist hier nun der Ort, diesen Theil des Spinozischen Systemes genauer zu untersuchen. Spinoza spricht von einem certus et *determinatus* modus eines göttlichen Attributes, und es entstehen in dieser Beziehung wohl zwei Fragen: ist das

auch ein Begriff? und, wenn es ein Begriff ist, wie wird er von Spinoza abgeleitet?

In Betreff der ersteren Frage hat man sogleich, um die Begriffs-oder Gedanken-losigkeit nachzuweisen, den berühmten, in den verschiedensten Formen ausgesprochenen Satz in den Weg geworfen: Determinatio est negatio. Diesen Satz macht man ja schon in der Lehre von den Attributen, sogar bei der Frage schon, was die Substanz sey, geltend. Alles kommt darauf an, welchen Begriff Spinoza mit dem Worte: negatio verbindet; und hier scheint die Unterscheidung und Erörterung in Epp. 34. und 41. besondere Aufmerksamkeit zu verdienen. Es ist die bekanntlich schon von einigen Scholastikern gemachte Unterscheidung zwischen Privatio und Negatio [128]). „Adeo (diess sind die entscheidenden Worte des Spinoza) ut Privatio nihil aliud sit, quam aliquid de re negare, quod judicamus ad suam naturam pertinere, et Negatio nihil aliud, quam aliquid de re negare, quia ad suam naturam non pertinet" (Ep. 34. Op. Vol. prius S. 567) [129]). Mit der Determinatio wird also von einem Dinge Etwas negirt, quia ad suam naturam *non* pertinet; d. h. mit der Determination wird allerdings ein Non esse gedacht, aber ein solches, was zur Natur des Determinirten nicht gehört, durch dessen Negation also die Natur (oder, was wohl dasselbe heisst: der Begriff) des Determinirten nicht verneint, sondern vielmehr definirt und bejaht

wird. Sonach ist es unrichtig, dass jede Determination nur einen Mangel der Existenz andeutet, und also nur das Nichtseyn des Dinges betrifft. Es ist dabei, um die Falschheit dieser Ansicht im Sinne des Spinoza selbst nachzuweisen, noch die andere Reflexion in Betracht zu ziehen, die Spinoza macht, nämlich, dass wir ein Ding das einemal mit einem anderen, oder mit anderen, oder auch den gegenwärtigen Zustand eines Dinges mit einem vorangegangenen vergleichen, das anderemal das Ding an sich nach seiner Beziehung zu der absoluten Ursache beurtheilen. Bei jener Betrachtungsweise sprechen wir freilich, weil uns eine zur Natur des Dinges gehörige Eigenschaft zu fehlen scheint, von einer Privatio (und Unvollkommenheit); nach der anderen (allein wahren) Betrachtungsweise aber ist eine mera Negatio (s. l. c. pag. 566. 567.). Angewendet nun auf die Substanz und ihre Attribute; so kann man nicht sagen, dass die Substanz in und mit den Attributen determinirt sey; denn es wird damit nicht Etwas negirt, weil es zur Natur der Substanz nicht gehört, vielmehr Etwas gesetzt, was und sofern es der Substanz wesentlich ist. Wohl aber kann man sagen, dass ein Attribut durch das andere determinirt werde, weil, indem ich sage: das Denken ist nicht Ausdehnung, ich allerdings vom Denken Etwas negire, aber was und weil es zu der Natur des Denkens nicht gehört, wodurch jedoch der Begriff des Denkens in seiner Integrität und Wahr-

heit behauptet wird. Noch wichtiger ist die Anwendung auf die modos, affectiones der Attribute, die res singulares, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Indem ein solcher certus et determinatus modus gesetzt wird, wird freilich Etwas negirt (was er nicht ist), aber quia ad suam naturam non pertinet, sofern er nämlich gedacht wird, wie er durch die absolute Substanz bedingt ist; diess ist aber eben seine Wahrheit. Noch klarer und überzeugender wird diese Rechtfertigung, wenn wir das einzelne Ding nicht für sich, sondern in der Gemeinschaft mit allen anderen Dingen, als Theil der Welt (der natura naturata) betrachten, und dabei uns an die Sätze des Spinoza erinnern: „Facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione" (Eth. Prs. II. Lemma 7. Schol.), und: „Deo non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda" (Eth. Prs. I. Schluss). Dabei ist noch ein anderes Missverständniss zu berücksichtigen, nämlich, dass, was ein vorübergehendes Daseyn hat, ebendarum nur ein scheinbares, kein reales Seyn habe, oder auch, dass das Vergängliche ein absolut Zufälliges sey. Diese an sich

schon unrichtige Behauptung lässt sich auch speculativ nicht rechtfertigen, steht sogar mit dem speculativen Begriff im Widerspruch; denn eben nach diesem ist auch das vorübergehende Daseyn ein wirkliches, reelles, nicht zufälliges, theils vermöge seines Ursprunges aus dem Absoluten, theils sofern es ein nothwendiges Moment in der Selbstoffenbarung des Absoluten ist, durch welches auch die Geschichte dieser Selbstoffenbarung vermittelt wird.

Demnach, wenn uns auch Spinoza keine Rechenschaft darüber giebt, wie die einzelnen Dinge aus der göttlichen Substanz hervorgehen, verwickelt er sich doch in keinen inneren Widerspruch mit sich selbst, indem er von Dingen spricht, welche die göttlichen Attribute certis et determinatis modis ausdrücken; vielmehr ist diess der einzige reelle und wahre Begriff des endlich-Wirklichen.

Die weitere Frage ist jetzt, ob uns Spinoza keine Rechenschaft darüber gebe, wie die einzelnen endlich-wirklichen Dinge aus der göttlichen Substanz hervorgehen?

Hier haben wir wohl unsere Aufmerksamkeit zunächst auf den Satz zu richten, dass die modi eines jedweden Attributes Gott zur Ursache haben, sofern er nur unter demjenigen Attribute, wovon sie modi sind, und nicht, sofern er unter einem anderen Attribute betrachtet wird.

Die modi der Ausdehnung, d. h. die einzelnen Körper, haben Gott zur Ursache, sofern er nur unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet wird, und die modi des Denkens, d. h. die einzelnen Seelen oder Geister, haben Gott zur Ursache, sofern er nur unter dem Attribute des Denkens betrachtet wird. Da aber die Substanz nicht getheilt werden kann, so ist es die Eine reine Substanz, das Eine reine Seyn, das (in Beziehung auf die bestimmten Attribute) Weder — Noch, was sich in den Körpern und in den Seelen individualisirt. Dieses ist das ursprüngliche actuose Seyn, das active Princip, welches, indem es sich nach seinem Attribute des Denkens determinirt, die endlich-wirklichen Seelen, und, indem es sich nach seinem Attribute der Ausdehnung determinirt, die endlich-wirklichen Körper hervorbringt. Wie nun aber aus diesem schlechthin-unbestimmten, leeren und ausgeleerten Weder — Noch die endlich-wirklichen Dinge hervorgehen können, ist völlig unbegreiflich. Aus diesem Weder — Noch können die so durchgängig bestimmten Dinge, dass jedes hat, was zu seiner Natur gehört, und nicht hat, was und weil es zu seiner Natur nicht gehört, schlechthin nicht begriffen werden. Es fehlt an einem Principium individuationis, und somit an der lebendigen Copula zwischen der Substanz und den endlichen Dingen, wie an einer solchen Copula zwischen den Attributen der Substanz.

Damit hängt eine andere Lehre und eine andere Schwierigkeit, die man noch nicht herausgefunden zu haben scheint, zusammen:

Ich nehme als entschieden an, dass nach Spinoza Gott sich selbst auf nothwendige Weise weiss, dass in Gott nothwendig eine Idee von seinem Wesen und dessen nothwendigen Folgen ist, und es erhebt sich also nun die Frage: ist jenes ursprüngliche actuose Seyn ein bewusstloses oder schon bewusstes? Da jenes Seyn das reine Seyn ist, das unbestimmte, das attributlose, Gott aber sich weiss, nur sofern er das Attribut des Denkens hat, so kann es nicht als bewusstes gedacht werden, sondern ist an sich bewusstlos. Als solches ist es in den zwei Attributen thätig und verwirklichet sich in den Modificationen der Ausdehnung und des Denkens, wodurch erst das Bewusstseyn bedingt und vermittelt wird. Auch sagt Spinoza (Eth. Prs. II. Prop. 6. Coroll.): das formelle Seyn der Dinge, welche nicht modi des Denkens sind, folgt nicht darum aus der göttlichen Natur, weil (Gott) die Dinge zuvór erkannt (gedacht) hat, sondern auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit folgen die gedachten Dinge aus ihren Attributen, wie die Ideen aus dem Attribute des Denkens folgen. Hierin liegt wohl, dass das Sich-Wissen, das Bewusstseyn Gottes, nicht ein actives ist, sondern blos das Abbild, der Reflex von dem thätigen Seyn (actuosa essentia) Gottes, welches in den zwei Attributen des Denkens und

der Ausdehnung wirksam ist und sich in denselben modificirt; und damit wird in Verbindung zu setzen seyn das Coroll. zu Prop. 3. Eth. Prs. II.: „Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum Esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum, quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent." Es ist diess eine ebenso merkwürdige als schwierige Stelle, die gewiss einer genaueren Interpretation werth ist.

Spinoza unterscheidet in Betreff der einzelnen Dinge zwischen einer Existenz, quatenus in Dei attributis comprehenduntur, und einer Existenz, quatenus etiam durare dicuntur; jenem entspricht in Betreff der Ideen eine Existenz, quatenus infinita Dei idea existit, diesem eine Existenz, per quam durare dicuntur (scil. ideae). Das erstere bezeichnet dann offenbar Spinoza als einen niedrigeren Zustand, als eine niedrigere Stufe der Existenz, das andere als eine höhere; diess liegt in den Worten: non nisi; non — tantum, sed — etiam. Wir hätten also den Begriff von einem Uebergange der Dinge und ihrer Ideen aus einer niedrigeren Stufe der Existenz in eine höhere. In der Art sodann, wie er die zwei Stufen näher bezeichnet, könnte man die Unter-

scheidung zwischen dem Seyn potentia, implicite und zwischen dem Seyn actu, explicite finden. Die Dinge sind zuerst potentia, implicite in den göttlichen Attributen und in der unendlichen Idee Gottes, treten dann aus denselben actu heraus und dauern als solche, d. h. als einzelne modi. Also der Begriff von einer Entwicklung, oder, wenn dieser Ausdruck zu bestimmt ist, von einem Processe der Dinge aus der göttlichen Substanz nach ihren Attributen. Das ist nun freilich eine Deutung, die wir nicht mit ausdrücklichen und klaren Worten des Spinoza selbst belegen und bestätigen können, die sogar nicht im Geiste der geometrischen Methode zu seyn scheint; allein es ist doch nur die lebendige Auffassung von dem Canon (de Intell. Emend. Opp. Vol. post. S. 450.): „Si res sit creata, definitio debebit comprehendere causam proximam. Ex. gr. Circulus secundum hanc legem sic esset definiendus: eum esse figuram, quae describitur a linea quacunque, cujus alia extremitas est fixa, alio mobilis, quae definitio clare comprehendit causam proximam," d. h. von dem Canon: die Definition des erschaffenen Dinges soll genetisch seyn; (denn die genetische Erklärung hat jenen Unterschied zwischen Seyn potentia und Seyn actu zu ihrer nothwendigen Voraussetzung) und jedenfalls möchte ich gerade hier bei dieser Untersuchung an das früher (S. 103. dieser Abbandlung) gefällte Urtheil erinnern und dasselbe hier bestätiget finden [150].

Aber noch eine Frage ist zu entscheiden: ob unter dem Worte: quatenus in Dei *attributis* comprehenduntur, die zwei Attribute der Ausdehnung und des Denkens zu verstehen seyen, wornach dann die idea Dei infinita auf das Sich-Wissen, das Bewusstseyn Gottes zu beziehen wäre, oder ob der Ausdruck: attributis (in der Mehrzahl) nur unbestimmt zu nehmen, in Wahrheit von dem Einen Attribute der Ausdehnung zu deuten, und dann mit infinita Dei idea das Attribut des Denkens bezeichnet sey. Zunächst scheint in Hinsicht auf Eth. Prop. 7. und Prop. 8. Schol. die letztere Erklärung die richtige zu seyn; allein im Hinblick auf Eth. II. Prop. 3. entscheide ich mich doch für die erste Erklärung, und fasse demnach den Gedanken, den Spinoza in dem angeführten Corollarium ausdrücken wollte, so auf:

Die einzelnen Dinge (d. h. die Körper und die Seelen) sind zuerst in den göttlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens nur potentia, implicite und auf entsprechende Weise die Ideen davon auch in dem unendlichen (d. h. noch nicht mit bestimmtem Inhalt erfüllten) Bewusstseyn Gottes. Treten sie in Folge der Actuosität des göttlichen Wesens aus jenem potentiellen Zustande in das actuelle zeitliche Daseyn (durare) heraus; so werden sie mit diesem auch in dem göttlichen Bewusstseyn gedacht. So ist auch hier die Actuosität des Seyns das prius, das antecedens, und das Be-

wusstseyn das posterius, consequens, das abhängige, bedingte, das jene Actuosität nur begleitende oder ihr nachfolgende; und hierin ist schon ein charakteristischer Zug der Spinozischen Philosophie, ihr „einseitig-realistischer“ Charakter angedeutet. Indessen ist näher zu betrachten, was Spinoza über das Eingehen des actuosen Seyns in die Attribute der Ausdehnung und des Denkens und die Aeusserung desselben in den Modificationen dieser Attribute lehrt. Da es eine und dieselbe Substanz ist, die unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung gedacht wird, da diese Attribute nichts mit einander gemein haben, auf einander nicht einwirken und einander nicht bestimmen können; so kann auch das Eingehen jenes actuosen Seyns in das eine Attribut nicht durch das Eingehen desselben actuosen Seyns in das andere Attribut, es kann auch nicht die Aeusserung desselben in einer Modification des einen Attributes durch die Aeusserung in einer Modification des anderen Attributes bedingt und bestimmt seyn; sondern in Einem Momente, und gleichsam in Einem Schlage geht jenes actuose Seyn in die zwei Attribute ein und äussert sich in Modificationen beider, so dass die Modificationen des Denkens und die der Ausdehnung allerdings auf ewige und nothwendige, aber von einander schlechthin unabhängige Weise einander entsprechen und sich auf einander beziehen; denn die Attribute und ihre modi haben in Beziehung auf die Sub-

stanz und in Beziehung auf einander gleichen Werth und gleiche Dignität. Diess wird dann auch von Spinoza ausdrücklich in positiven und negativen Bestimmungen anerkannt. Positiv in den Lehrsätzen: Die modi eines jeden Attributes haben Gott zur Ursache, sofern er unter demjenigen Attribute, von welchem sie modi sind, und nicht, sofern er unter einem anderen Attribute betrachtet wird (Eth. Prs. II. Prop. 6.); die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (ebend. Prop. 7.); alle Individuen der Welt sind beseelt; die Idee, womit das actuelle Seyn der menschlichen Seele gesetzt ist, hat ihr ursprüngliches und nothwendiges Object und dieses Object ist der Körper, wie umgekehrt die Seele die Idee (der Gedanke, Begriff) des Körpers ist *). Ne-

*) Wir finden auch hier wieder Gelegenheit, auf die Aehnlichkeit und Verwandtschaft des Spinozismus mit der Plotin'schen Philosophie hinzuweisen. In dieser findet sich auch die Lehre von einem Hervorgehen der Seelen aus der intelligibeln Region, und über das Wie? drückt sie sich z. B. Ennead. IV. 3, 9. so aus: *σωματος μεν μη ὀντος οὐδ᾽ ἀν προελθοι ψυχη, ἐπει οὐδε τοπος ἀλλος ἐστιν, ὁπου πεφυκεν εἰναι. Προϊεναι δε εἰ μελλοι γεννησει ἑαυτῃ τοπον, ὡστε και σωμα.* Indessen ist freilich gerade hier, in der Lehre von dem Verhältnisse zwischen Leib und Seele, der Einfluss der Cartesianischen Philosophie auf den Spinozismus vorherrschend; dagegen die Unterscheidung zwischen dem: in Dei attributis comprehendi und dem: etiam durare der Cartesianischen Denkweise ganz fremd ist, mit der orientalischen

gativ in dem Satze: Die Ideen sowohl der Attribute, als der einzelnen Dinge erkennen nicht die Ideata selbst oder die gedachten Dinge als wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, sofern er denkendes Ding ist; und das formelle Seyn der Dinge, welche nicht modi des Denkens sind, folgt nicht darum aus der göttlichen Natur, weil Gott die Dinge zuvor erkannt (gedacht) hat, sondern auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit folgen die gedachten Dinge aus ihren Attributen, wie die Ideen aus dem Attribute des Denkens. Darin finden wir den Lehrsatz ausgedrückt, dass Gott nicht nach Gedanken, Ideen oder Begriffen die Attribute seines Wesens determinirt und die endlichen Dinge bewirkt; und ebendamit jenen einseitig-realistischen Charakter noch bestimmter bezeichnet, so dass der Spinozismus hierin einen Gegensatz gegen den Idealismus der Platonischen Philosophie bildet, wornach der Gedanke die das Wirkliche hervorbringende, gestaltende und ordnende Macht ist. Indessen liegt jener Lehrsatz ganz gewiss in der Consequenz der Spinozischen Lehre vom Absoluten, weil und sofern Ausdehnung und Denken an sich als Attribute und ihre modi durchaus gleichen Werth und gleiche Dignität haben. Dieses Verhältniss

Ansicht aber von dem Verhältnisse der Dinge zu Gott unverkennbare Verwandtschaft und Zusammenhang hat. Wir hätten also auch hier ein Beispiel, wie an der Bildung des Spinozismus zweierlei geschichtliche Elemente Theil nehmen.

der Gleichheit wird nun aber in der Lehre von den modis nicht festgehalten, sondern verletzt, und zwar in der Art, dass dem modus der Ausdehnung eine gewisse Priorität und Superiorität zugetheilt wird. Denn die actuelle Existenz der Seele wird von der actuellen Existenz eines einzelnen Dinges (Eth. Prs. II. Prop. 11,) abhängig gemacht, ebenso die Trefflichkeit der Seele und die Deutlichkeit ihrer Gedanken von der Trefflichkeit, der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit des Körpers (ebendas. Prop. 13. Schol.), wie überhaupt die Idee ihrem Seyn und Wesen nach durch ihr Object bedingt wird, aber dieses alles nicht umgekehrt. Also wird das Object, der Körper überall voran-, die Idee, die Seele überall nach-gesetzt. Diess ist um so auffallender, weil man, wie bemerkt wurde, einen Grund hievon in der Lehre von den Attributen und ihrem Verhältnisse theils zu einander, theils zu der Substanz durchaus nicht finden kann, sondern hierin vielmehr eine völlige Gleichheit des Werthes oder der Dignität der Attribute und ihrer modi begründet ist; wornach man ebensowohl sollte sagen können: die actuelle Existenz des Körpers ist durch die actuelle Existenz der Seele bedingt, und die Organisation des Körpers um so vollkommener, je vollkommener die Seele ist [131]), was wir jedoch bei Spinoza nie finden. Und so ist hier jener einseitig-realistische Charakter noch einmal, und so stark ausgesprochen, dass es zur Inconsequenz wird.

Nach allem diesem ist so viel entschieden, dass nach Spinoza das Princip der wirklichen Welt die gedanken- und bewusst-lose Macht ist; Dei potentia est ipsa ipsius essentia (Eth. Prs. I. Prop. 34.). Diese Macht verwirklichet, actualisirt sich (freilich auf unbegreifliche Weise) vermöge der Attribute der Ausdehnung und des Denkens nach einer ewigen inneren Nothwendigkeit in Seelen und Körpern, in beiden auf gleiche, übereinstimmende Weise, so dass jedes Individuum in der Welt die Einheit der (dem Körper entsprechenden) Seele und des (der Seele entsprechenden) Körpers ist; und vermittelst dieser Verwirklichung kommt die ursprünglich und an sich gedanken- und bewusstlose Macht zum Bewusstseyn ihrer selbst und der Welt.

Auf die Verwandtschaft dieser Lehren mit den neueren Systemen speculativer Philosophie darf wohl nicht erst aufmerksam gemacht werden. Wir gehen weiter zu

III.

Spinoza's Lehre von der Welt.

A. Im Allgemeinen.

Wie in allen Systemen, so wird sich auch im Spinozischen die Lehre von Gott in der Lehre von der Welt abspiegeln, um so gewisser, da das Verhältniss zwischen Gott und der Welt das der Immanenz ist.

Nun wissen wir aber, dass Alles in der Welt aus der Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes auf nothwendige Weise folgt, dass Gott (natura naturans) in der Welt (natura naturata) die Attribute seiner Substanz in unendlichen, aber immer bestimmten Weisen ausdrückt, und zwar so, dass jedes Individuum die Einheit eines Modus der Ausdehnung und eines Modus des Denkens (eines Leibes und einer Seele) ist, und Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgt, dass die Variationen der Ausdehnung und die des Denkens zwar auf vollkommen übereinstimmende Weise, aber nicht vermittelst einer Gemeinschaft und Wechselwirkung, sondern vermöge ihres Ursprunges aus Einem und demselben actuosen Wesen Gottes erfolgen, und ebendarum die Welt auch Eine, Ein Individuum ist. Aber auf der anderen Seite fehlt es in der Lehre von Gott an der lebendigen Copula wie zwischen der Substanz und ihren Attributen, so auch zwischen den Attributen unter einander und ihren Determinationen, und dieser Mangel muss sich nothwendig auch in der Lehre von der Welt ausdrücken. Diesen Mangel können wir aber vielleicht am kürzesten bezeichnen, wenn wir sagen, es fehle gänzlich an dem Begriffe von lebendiger Entwicklung, ja es seye dieser sogar ausgeschlossen und unmöglich gemacht. Denkt man nämlich darüber nach, was die wesentlichen Bestimmungen dieses Begriffes sind und was er voraussetzt; so ist es die

Einheit eines Mannigfaltigen, welche im Fortgange der Zeit in verschiedenen Zuständen existirt, ohne ihr Wesen zu verändern, vielmehr so, dass sie in jedem Zustande ihr Wesen behauptet, und in den verschiedenen Zuständen nach einander dasselbe immer bestimmter und vollständiger äussert. Dabei wird vorausgesetzt, dass das Mannigfaltige in der Einheit nicht nur neben einander und mit einander, sondern gegenseitig in einander ist, einander erregt und bestimmt, unter der Herrschaft Eines Gesetzes, welches (in anderer Beziehung gedacht) das Grundschema oder der Grundtypus ist, welcher im Fortgange der Zeit, in jedem Zustande das Wesentliche, in den verschiedenen Zuständen auf immer bestimmtere und vollständigere Art herauskommt. Womit dann wesentlich verbunden ist, dass die auf einander folgenden Zustände eine gesetzlich-geordnete Reihe bilden, in welcher der vorangehende immer die Bedingung und die Basis des nachfolgenden ist, in welchen er als jetzt untergeordnetes Moment übergeht, bis die Einheit des Mannigfaltigen vollkommen und vollständig ausgewirkt ist.

Von diesem Allem finden wir bei Spinoza zwar hie und da einzelne Anklänge, aber im ganzen und herrschenden Charakter des Systemes das gerade Gegentheil. Statt des Gedankens, dass die Elemente der Wirklichkeit in einander sind, einander erregen und bestimmen, hat er den Lehrsatz, dass die Attribute nichts mit ein-

ander gemein haben, nicht auf einander wirken und einander bestimmen, und die Modi eines jeden Attributes aus diesem, unabhängig von dem anderen, als ob dieses gar nicht in der Wirklichkeit wäre, hervorgehen. Nicht die alle Elemente der Wirklichkeit in der innigsten Durchdringung in sich beschliessende Einheit ist das Princip der Welt, sondern die von jenen Elementen abgezogene Indifferenz; damit auch der Begriff von einem Grundtypus entfernt oder ausgeschlossen. Von einem Gesetze ist freilich die Rede, von der Nothwendigkeit der göttlichen Natur; aber diess ist ein abstract-formeller Begriff, und wenn man mit den Worten: Vollkommenheit Gottes, vollkommenste Natur Gottes einen reel-gefüllten Begriff gewonnen zu haben glaubt, so sieht man sich auch wieder getäuscht; denn jene Vollkommenheit Gottes, welche und sofern sie das actuose Princip der Welt ist, ist seine — unendliche Macht, was wieder ein unbestimmter, leerer Begriff ist, aus welchem alles Mögliche erklärt werden kann. Eine Fortbewegung aber vom Potentiellen ins Actuelle, vom Unentwickelten zum Entwickelten, vom Unmittelbaren zum Vermittelten durch Stufen hindurch findet so wenig Statt, dass der Begriff eines exemplar, eines agere propter finem bestimmt verworfen und gelehrt wird: das Vermittelte sey als solches und in demselben Verhältnisse, in welchem es vermittelt ist, das Unvollkommene. Demnach, wenn man sich nicht der Vorstellung

hingeben will, dass die Welt in ihrem Fortgange immer unvollkommener werde, muss man von aller Bewegung abstrahiren, die Welt im Momente, im Augenblicke fixiren und sich in dem Gedanken: Alles ist vollkommen so wie es ist, beruhigen, ohne Rückblick auf Vergangenheit und ohne Hinblick auf Zukunft. Damit hängt auch aufs genaueste die Art und Weise zusammen, wie Spinoza gewisse scheinbar widersprechende Dinge mit dem Begriffe von der Vollkommenheit der Welt vereiniget. Nirgends auch nur eine Ahnung von dem Gedanken, dass solche Erscheinungen als Uebergänge, Durchgangspuncte, Vermittlungen zu denken und zu begreifen seyen, als Bedingungen des Fortschrittes, als Momente (im eigentlichen Sinne) der Entwicklung, sondern einfache Berufung und Hinweisung darauf, dass „Dei naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda", d. h. die unendliche Macht Gottes konnte es hervorbringen und hat es hervorgebracht, also ist es vollkommen. Das ist eben das Starre und Herbe dieses Pantheismus, worauf Schelling aufmerksam gemacht hat.

Aber, könnte man einwenden, der Spinozismus weiss doch von einer Bewegung und einem Fortschritt; er sagt ja: Jedwedes Einzelnding, das endlich ist und eine determinirte Existenz hat, kann nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, es sey denn zum

Existiren und Wirken bestimmt von einer anderen Ursache, die auch endlich ist und eine determinirte Existenz hat; und diese Ursache kann wieder nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn nicht von einer anderen, die auch endlich ist und zum Existiren und Wirken determinirt wird, und so ins Unendliche (Eth. Prs. I. Prop. 28.). Es existirt aber Nichts, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgt; denn, was existirt, drückt die Macht Gottes, welche die Ursache aller Dinge ist, auf gewisse und bestimmte Weise aus (Ebendas. Prop. 36.). Hier hat man ja doch einen Progressus von Ursachen und Wirkungen, deren Anfang die göttliche Causalität ist. Wir antworten: Gerade hierin rechtfertiget sich unser Urtheil über die Spinozische Lehre von der Welt. Denn abgesehen von dem Mangel, dass Spinoza zwischen dem absoluten Gott und dem endlichen Individuum eine lebendige Copula nicht nur nicht kennt, sondern verneint, so weiss er ja nur von isolirten Reihen einzelner Dinge, die nach dem Gesetze der Causalität eines das andere hervorbringen und bestimmen; nirgends aber der Gedanke, dass sie von der Einheit der Elemente des Wirklichen, als solcher, erzeugt und getragen werden, und diese sich in jenen Reihen fortbewegt, dass die Welt in verschiedenen Zuständen und Gestalten und vermittelst derselben fortschreitet, vielmehr die ausdrückliche Behauptung: „totam naturam unum esse In-

dividuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione", welche Behauptung auf die Welt überhaupt wird übergetragen werden können und müssen.

Eben aus diesen Gründen wird es so schwer oder eigentlich unmöglich, sich auch nur eine Vorstellung oder ein Bild von dem Daseyn und Wirken Gottes in der Welt zu machen, weil hier das Wirkliche so isolirt und zerstückelt dargestellt wird und erscheint; ein philosophischer Begriff, eine philosophische Idee vermag sich keineswegs zu bilden.

B. Die Natur.

Die Principien der Natur sind Denken und Ausdehnung; über den Spinozischen Begriff von dieser habe ich mich bereits Seite 78. u. 121. dieser Abhandlung erklärt. Gemäss dieser Lehre von den Principien wird jedes Natur-Wesen als die Einheit von Leib und Seele, als beseelt gedacht, doch so, dass Grad-Unterschiede Stattfinden, und diese werden zufolge der Lehre von dem Verhältnisse jener zwei Principien zu einander von der Beschaffenheit des Leibes aus begriffen und bestimmt. Dabei bleibt freilich die Frage unbeantwortet: aus welchem Grunde und wie die graduellen Unterschiede des Leiblichen begriffen werden sollen; was auch wieder aus dem gänzlichen Mangel der Idee von Entwicklung erklärt werden muss. Uebrigens unter-

scheidet sich die Spinozische Naturphilosophie von der Cartesianischen, wie es scheint, sehr zu ihrem Vortheile darin, dass sie die Natur-Wesen nicht zu blossen körperlichen Maschinen macht, sondern eine Beseelung derselben anerkennt, auch den Begriff der Ausdehnung als einer ruhenden Masse verwirft; aber auf der anderen Seite ist es eben doch auch bei Spinoza eine rein-mechanische Physik, die sich in den wenigen Sätzen über die Körper (zwischen Prop. 13. und 14. von Eth. Prs. II.) an den Tag legt, und eine lebendige Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ist auch ausgeschlossen. Hieraus entspringen für den Spinozismus ganz eigenthümliche Schwierigkeiten. Eine Seele soll vorzüglicher, trefflicher seyn, als die andere, je nachdem das Object (der Körper) der einen trefflicher ist, als das der anderen; um also den Unterschied und den relativen Vorzug einer Seele in Vergleich mit anderen zu bestimmen, muss man die Natur ihres Körpers kennen lernen; je mehr ein Körper vor anderen geschickt ist, Vieles zu wirken und zu leiden, um so geschickter ist seine Seele, Vieles zugleich zu erkennen; und je mehr die Actionen eines Körpers von ihm allein abhängen, ohne Mitwirkungen anderer Körper, um so geschickter ist seine Seele zum deutlichen Erkennen. Wenn man durch diese Sätze offenbar, um nicht nur die allgemeine Beschaffenheit, sondern auch die einzelne Thätigkeit der Seele zu erklären, auf die Beschaffenheit und den Zustand ihres

Körpers hingewiesen wird; so soll hinwiederum nach der Fundamental-Lehre von den Attributen der göttlichen Substanz und ihrem Verhältnisse zu einander der Gedanke immer nur aus dem Gedanken und die ganze Reihe der Gedanken aus Gott nur nach dem Attribute des Denkens und nicht nach dem Attribute der Ausdehnung erklärt werden. Hierin liegt nun ein Widerspruch. Wollte man, um diesen Widerspruch zu entfernen, daran erinnern, dass die zwei Reihen der denkenden und der ausgedehnten Dinge vermöge ihres gemeinsamen Ursprunges aus dem Einen und selben actuosen Seyn Gottes sich aufs genaueste und vollkommenste entsprechen, und sonach mit dem trefflicheren Körper allerdings auch eine trefflichere Seele verbunden seyn müsse; so wird man diess allerdings zugeben, aber nun auch geltend machen, dass man eben nach jenen Sätzen gar keinen Grund habe, gerade von dem Körper, als dem das Maas bestimmenden Gliede, auszugehen, und dass nach denselben Sätzen das ganze Verhältniss zwischen Leib und Seele nur äusserlich gefasst und zu nehmen sey; d. h. dass zwei Hauptmängel des Spinozismus, die früher im Allgemeinen nachgewiesen worden sind, hier im Besonderen hervortreten und sich in auffallender Weise bemerklich machen.

C. Der Mensch.

Spinoza eröffnet den zweiten Theil seiner Ethik mit

den Worten: Er wolle von nun an dasjenige erklären, was aus dem Wesen Gottes, des ewigen und unendlichen, nothwendig folgen musste, doch nicht Alles, sondern nur, was uns zur Erkenntniss des menschlichen Geistes und seiner höchsten Seeligkeit führen kann. Der ganze folgende Inhalt betrifft also die Lehre vom Menschen, und zwar vom ethischen Standpuncte aus betrachtet (worauf ja schon der Titel des ganzen Werks hinweist); und diess ist durchaus festzuhalten, wenn man den Gang der Darstellung verstehen und beurtheilen will.

Nachdem Spinoza die (früher schon erläuterten) Lehrsätze von den Attributen Gottes, von dem Sich-Wissen Gottes, von den Folgen aus den zwei Attributen an sich und im Verhältniss zu einander aufgestellt hat, beginnt er die Lehre vom Menschen mit Prop. 10.: Zum Wesen des Menschen gehört das substanzielle Seyn nicht, dasselbe wird also durch gewisse (certis) Modificationen der Attribute Gottes bestimmt (constituitur). Das Erste, was das actuelle Seyn des menschlichen Geistes bestimmt, ist die Idee[132]) (der Gedanke) eines einzelnen Dinges, welches actu existirt (und welches also das Object der Idee, des Gedankens ist)[133]); und was in diesem Objecte sich ereignet, das muss von dem menschlichen Geiste erkannt werden. Das Object aber derjenigen Idee, womit der menschliche Geist gesetzt ist, ist der wirklich existirende Körper[134]) und nichts

anderes. Daraus folgt, dass der Mensch aus Körper und Geist besteht und der Körper, wie wir ihn empfinden, existirt, auch der menschliche Geist seinem formellen Seyn nach nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist, weil und sofern sein Körper aus sehr vielen selbst wieder zusammengesetzten Individuen zusammengesetzt ist (Prop. 15.).

Von nun an behandelt Spinoza die Lehre von der Erkenntniss, offenbar weil nach ihm alle andere Affectionen des Geistes, wie Gefühle, Begehrungen, die Vorstellung, die Erkenntniss zur nothwendigen Voraussetzung haben, die Vorstellung, die Erkenntniss dagegen ohne solche Affectionen werden und seyn kann (Axiom. 3.) [135].

Zunächst beschäftiget ihn die Erkenntniss, welche der Geist von seinem Körper und vermittelst desselben von anderen (äusseren) Körpern hat, und das damit verbundene Selbstbewusstseyn des Geistes. Das Resultat davon ist: Soweit der Geist äusserlich, durch zufällige und einzelne Ursachen bestimmt wird, Dieses oder Jenes zu betrachten, hat er weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äusseren Körpern eine adäquate, sondern (von diesem allem) nur eine verworrene Erkenntniss. Was noch unsere besondere Aufmerksamkeit verdient, ist Spinoza's Theorie von dem Selbstbewusstseyn des Geistes (Vergl. die früheren Stellen dieser Abhandlung S. 124. folg.). Spinoza sagt (Eth.

Prs. II. Prop. 20.): Von dem menschlichen Geiste giebt es in Gott eine Idee oder eine Erkenntniss, welche in Gott auf dieselbe Weise folgt und sich in derselben Weise auf Gott bezieht, wie die Idee oder Erkenntniss des menschlichen Körpers. Er beruft sich darauf, dass das Denken ein Attribut Gottes ist und daher in Gott eine Idee sowohl von ihm selbst, als von allen seinen Affectionen und folglich auch von dem menschlichen Geiste seyn muss; und fügt dann (Prop. 21.) bei: Diese Idee des Geistes ist mit dem Geiste auf dieselbe Weise vereiniget, wie der Geist selbst mit dem Körper vereiniget ist. In dem Scholion zu diesem Satze bemerkt Spinoza: derselbe werde viel klarer verstanden werden, wenn man sich erinnere, dass der Geist (als die Idee des Körpers) und der Körper ein und dasselbe Individuum ist, das jetzt unter dem Attribut des Denkens, jetzt unter dem der Ausdehnung begriffen wird; daher die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding ist, welches unter einem und demselben Attribute, nemlich dem des Denkens begriffen wird. Ich sage, setzt Spinoza hinzu: die Idee des Geistes und der Geist selbst folgen in Gott mit derselben Nothwendigkeit aus derselben Kraft zu denken. Denn fürwahr die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee ist nichts anderes, als die Form der Idee, sofern diese, als modus des Denkens, ohne Beziehung auf das Object betrachtet wird; denn sobald Jemand Etwas weiss, so weiss

er ebendamit, dass er Diess weiss und weiss zugleich, dass er weiss, dass er weiss und so ins Unendliche.

Hier ist zweierlei zu bemerken (worauf übrigens schon früher in dieser Abhandlung aufmerksam gemacht wurde), einmal dass das Selbstbewusstseyn des menschlichen Geistes von dem Bewusstseyn Gottes aus und in demselben begriffen wird, und dann, dass von dem bestimmten (concreten) Wissen prädicirt wird, es sey als solches ein bewusstes. Die Gedanken-Verbindung bei Spinoza ist offenbar diese: Gott hat ein Wissen von dem menschlichen Körper, dieses ist der menschliche Geist, dieses Wissen ist auch als solches ein bewusstes, also hat Gott ein bewusstes Wissen von dem menschlichen Körper und dieses bewusste Wissen ist der menschliche Geist; d. h. wie der menschliche Geist durch Gott und in Gott gesetzt ist, hat er Bewusstseyn von dem Körper und von sich.

Kehren wir zur Hauptsache zurück. An jenes Resultat knüpft Spinoza noch die weitere Bestimmung an, dass wir auch von der Dauer unseres Körpers und der äusseren Einzeldinge nur eine sehr inadäquate Erkenntniss haben und lässt dann sogleich den Satz (Prop. 32) folgen: Alle Ideen, sofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr. Diess lässt erwarten, dass wir von nun an nicht nur in ein höheres Gebiet der Erkenntniss eingeführt, sondern auch die verworrenen Vorstellungen auf irgend eine Weise als wahre werden begriffen werden.

Wirklich wird auch Prop. 33. gelehrt: In den Ideen seye nichts Positives, wegen dessen sie falsch genannt werden; die Falschheit bestehe daher (Prop. 35.) in einer Privation der Erkenntniss, welche (Privation) die inadäquaten d. h. verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schliessen; diese erfolgen aber (Prop. 36.) mit derselben Nothwendigkeit, wie die adäquaten, d. h. klaren und deutlichen, und sind inadäquat und verworren, nur „quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur." Hierin liegen wohl folgende Gedanken: Auch in den verstümmelten und verworrenen Ideen ist etwas Positives, und insofern sind sie wahr; und falsch sind sie nur, sofern ihnen Etwas mangelt [136]). Setzen wir also ein Bewusstseyn, in welchem nicht nur jenes Positive sich findet, sondern auch dieser Mangel ergänzt ist; so ist ebendamit das Falsche daran angeschlossen, also lauter Positives und lautere Wahrheit [137]); und das Falsche gehört nur dem unvollkommenen, unvollständigen Bewusstseyn an. Von der Art ist das einzelne Bewusstseyn des Individuums, als solches [138]); von der anderen Art das Bewusstseyn Gottes; d. h. nur in dem subjectiven Bewusstseyn des einzelnen endlichen Geistes hat das Falsche seinen Ort, in dem Bewusstseyn Gottes ist lautere Realität und Wahrheit. Damit ist dann auch der Weg eröffnet, zur reinpositiven und wahren Erkenntniss zu gelangen; nämlich (Prop. 37.): Was allen gemeinschaftlich, und ebensowohl im Theile als im Ganzen ist, das

ist nicht blos individuell-gültig, und darum wird ein solches auch nicht anders gedacht werden können, als auf adäquate Weise (Prop. 38.). Es entstände also die Frage: ob es ein Solches gebe und zum Bewusstseyn des Geistes komme? Spinoza sagt einfach: Es giebt gewisse allen Menschen gemeinsame Ideen oder Begriffe; denn alle Körper kommen in gewissen (Bestimmungen) überein, welche von Allen auf adäquate, d. h. klare und deutliche Weise erkannt werden müssen (Prop. 38. Coroll. und Prop. 39.). Daher auch der Geist um so fähiger seyn wird, Mehreres auf adäquate Weise zu erkennen, je Mehreres sein Körper mit anderen Körpern gemeinschaftlich hat (Prop. 39. Coroll.). Solche Gedanken sind wahr, und das Bewusstseyn der Wahrheit ist mit denselben unmittelbar verknüpft, so dass ein Zweifel nicht stattfinden kann, (Vergl. Prop. 43. Demonstr. und Schol.) — Spinoza leitet diess aus dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zu Gott (wornach derselbe ein Theil von dem unendlichen Verstande Gottes ist) und des Selbstbewusstseyns des menschlichen Geistes zu dem Selbstbewusstseyn Gottes ab. Damit ist die zweite Stufe der Erkenntniss bezeichnet, die Ratio, mit welcher sich nun Spinoza ausführlicher beschäftiget [139]). Ihr wesentlicher Charakter ist, dass sie die Dinge nach ihrer Wirklichkeit betrachtet, also nicht als zufällig, sondern als nothwendig, und, da diese Nothwendigkeit (der Dinge) die Nothwendigkeit der ewigen

Natur Gottes selbst ist, unter dieser Art der Ewigkeit (sub *hac* aeternitatis specie)[140]), so dass jede Idee eines jeden wirklich existirenden Körpers oder Einzelndinges das ewige und unendliche Wesen Gottes nothwendig in sich schliesst. Die Erkenntniss dieses Wesens (welches jede Idee in sich schliesst) ist adäquat und vollkommen, und sonach hat der menschliche Geist Erkenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes. Mit dieser Theorie ist auch die Theorie des Wollens gegeben. Vorerst ist nämlich zu bemerken, dass der Geist keinen absoluten oder freien Willen hat, sondern, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt wird, welche auch von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer anderen, und so ins Unendliche (Prop. 48.) [141]); auch, dass ein allgemeines Vermögen, zu wollen, eine blose Einbildung ist; es giebt nur einzelne Volitionen (Acte des Wollens); diese sind von der Begierde und dem Begehren (sey es ein positives oder negatives) wohl zu unterscheiden (Prop. 48. Schol.); das einzelne Wollen ist Bejahen oder Verneinen, und darum mit dem Gedanken als solchem identisch; denn die Gedanken sind nicht wie stumme Gemälde auf einer Tafel, nicht Bilder im Grunde des Auges oder, wenn's beliebt, in der Mitte des Gehirns, sondern das Denken selbst, d. h. ein Thun und Thaten des Geistes, die ohne jene Affirmation oder Negation gar nicht seyn und vollbracht werden können. Das Wollen ist demnach

ein *rein* innerer Act der Intelligenz [142]), und wir sind in die inwendigste Region der geistigen Thätigkeit des Denkens gewiesen, was für die Spinosische Ethik entscheidend ist*). Indessen entsteht, wenn wir nun in dieses Gebiet eintreten wollen, nothwendig die Frage: wie denn der innere Gedanke, das innere Urtheil in die (äussere) That übergehe? Negativ wissen wir wohl, dass nicht der Wille oder das Wollen das Princip dieser That ist (Anm. 142.); dass überhaupt ebensowenig der Geist den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe oder zu sonst Etwas (si quid est), als der Körper den Geist zum Denken bestimmen kann (Eth. Prs. III. Prop. 2.); aber nur um so drängender wird nun jene Frage. Wirklich erklärt sich auch darüber Spinoza gleich im Schol. zu Eth. Prs. III. Prop. 2., und seine positive Lehre ist die, dass Seele und Leib ein und dasselbe Ding ist, das jetzt unter dem Attribute des Denkens, jetzt unter dem Attribute der Ausdehnung begriffen wird und daher die Ordnung der Actionen und Passionen unseres Körpers der Natur gemäss mit der Ordnung der Actionen und Passionen des Geistes zu-

*) Man hüte sich insbesondere, wenn Spinoza von der Vernunft (ratio) redet, an die sogenannte praktische Vernunft etwa gar im Kant'schen Sinne zu denken. — Bei Cartesius sind Erkennen und Wollen noch aus einander gehalten, und darauf beziehen sich seine ethischen Bestimmungen, wie sie oben S. 41—50. angegeben worden sind.

gleich ist [143]). Demnach können wir uns jetzt wieder in jene inwendigste Region der geistigen Thätigkeit des Denkens zurückziehen und so das Weitere darstellen.

Hier finden wir nun vor Allem den Hauptsatz: Der Geist ist theils thätig, theils leidend; thätig sofern er adäquate Ideen hat, leidend, sofern er inadäquate Ideen hat. In beiderlei Beziehung, strebt er in seinem Seyn nach unbestimmter Dauer zu beharren; denn jedes Ding sucht, soviel an ihm ist, in seinem Seyn auf solche Weise zu beharren, und diess ist eben sein actuelles Seyn. Jenes Streben ist auf Körper und Geist zugleich bezogen, der Trieb, (der, sofern er ein bewusster ist, Begierde heisst), bezogen auf den Geist allein, heisst es Wille. Sofern sodann die Idee von allem demjenigen, was die Wirksamkeit (agendi potentiam) unseres Körpers vermehrt oder vermindert, befördert oder hemmt, auch die Denkkraft unseres Geistes auf die entsprechende Weise bestimmt, entstehen die leidentlichen Affecte der Freude und der Traurigkeit.

Daher definirt Spinoza den Affect, qui animi Pathema dicitur, als confusa idea, qua Mens majorem vel minorem sui Corporis vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, und bemerkt, wenn er noch hinzusetze: et qua data Mens ad hoc potius, quam ad aliud cogitandum determinatur, so wolle er damit auch zugleich die Natur der Begierde ausdrücken [144]). Die Passionen beziehen sich auf den Geist, nur sofern er

Etwas hat, was Negation in sich schliesst, d. h. sofern er als Theil der Natur betrachtet wird, der für sich ohne die anderen nicht klar und deutlich gedacht werden kann[145]); so muss er aber betrachtet werden, weil er nothwendig in diesem Verhältniss ist; und darum ist der Mensch nothwendig dem Leiden unterworfen (Eth. Prs. IV. Prop. 4. Coroll.); aber aus demselben Grunde ist dieses Leiden keine Unvollkommenheit und kein Uebel, weil es durch die Nothwendigkeit des göttlichen Seyns und (des mit ihm identischen) Wirkens gesetzt ist, auf dieselbe Weise wie das Thun (actio)[146]). Wenn nun aber von diesem allein wahren speculativen Standpuncte aus in dieser Beziehung kein Unterschied zwischen Thun und Leiden ist, wenn die Unterschiede zwischen Vollkommen und Unvollkommen, Gut und Uebel in eine rein-subjective Vorstellungsweise sich auflösen; so ist gar nicht einzusehen, wie von nun an ein ethisches Begreifen und Beurtheilen der menschlichen Zustände auch nur möglich seyn soll. Dem Spinoza entgieng dieses nicht. Wie benimmt er sich? Wie setzt er sich aus dieser Verlegenheit heraus? Er sagt (Praef. zum 4ten Theil der Ethik): „Verum, quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare *cupimus*, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo

scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus. Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis, aut minus accedunt." Befremdend ist hier das: cupimus (welches desswegen **hier** im Druck ausgezeichnet würde), denn es erweckt die Frage: ob darin eine **wissenschaftliche Berechtigung** liege? Aber auch abgesehen davon fällt Spinoza in eine offenbare Inconsequenz, indem er die Menschen mit ihren Eigenschaften und Zuständen nicht mehr in Beziehung zu der allgemeinen, nothwendigen und ewigen Ordnung des Ganzen der Welt, sondern in Vergleich mit der allgemeinen Notion von der Menschheit betrachtet und beurtheilt, welche Notion er aber in der angeführten Praefatio geradezu „praejudicium", im Gegensatz gegen „vera cognitio" nennt. Damit stimmt dann aber wieder nicht überein, dass er von einer „humana impotentia in moderandis et coërcendis affectibus" spricht und diese als „Servitus" bezeichnet, dass er sagt: „homo affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae (?), in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi". Denn damit ist doch ein ideales Maass angedeutet, womit nicht jeder empirische Zustand des Menschen, insbesondere nicht der leidende Affect congruirt. Wirklich will

Spinoza auch (im 5ten Buch der Ethik) von der alleinigen Macht des Geistes oder (seu) der Vernunft handeln, ja sogar, wie grosse und wie beschaffene Herrschaft über die Affecte derselbe habe *); denn, setzt er hinzu, dass wir keine absolute Herrschaft über dieselben besitzen, haben wir schon oben bewiesen. Doch schon in dem 4ten Buche handelt er davon, was freilich nach der Ueberschrift: „de Servitute humana" nicht zu erwarten ist.

In demselben macht er im Allgemeinen darauf aufmerksam: Es lasse sich ja gar nicht anders denken, als dass der Mensch ein Theil der Natur sey und viele Veränderungen erleide, die aus seiner (individuellen) Natur allein nicht begriffen werden können, von welchen Er nicht die adäquate Ursache ist; die Gewalt, die Dauer und Zunahme des Leidens werde nicht durch unsere Kraft der Selbsterhaltung bestimmt, sondern durch die Kraft der äusseren Dinge in Vergleich mit der unsrigen; diese unsere Kraft sey aber beschränkt und werde von der Macht der äusseren Dinge unendlich übertroffen; die Gewalt eines Affectes könne der Selbstthätigkeit so überlegen werden, dass er dem Menschen hartnäckig anhänge; die Vorstellung von Gut und Uebel sey selbst ein Affect der Freude und der Traurigkeit, nur mit Bewusstseyn; auch die wahre Erkenntniss von Gut und

*) Praefatio zu dem 5ten Buch der Ethik.

Uebel könne nicht als solche, sondern nur als Affect, einen andern in Schranken halten; desswegen könne auch die aus einer solchen Erkenntniss hervorgehende Begierde durch andere und stärkere Affecte und Begierden überwunden werden, besonders wenn jene auf ein Künftiges, diese auf das Gegenwärtige sich beziehen. So lasse es sich erklären, dass die Menschen mehr von der Meinung, als von der richtigen Vernunft sich leiten lassen und selbst die wahre Erkenntniss von Gut und Uebel jeder Gier weichen müsse.

Nachdem Spinoza auf diese Weise die Ohnmacht des Menschen gegenüber von seinen (leidenden) Affecten dargelegt unh erklärt hat, will er untersuchen, was die Vernunft vorschreibt, welche Affecte mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinstimmend, welche ihr entgegen sind. Er thut diess zuerst übersichtlich in einem Scholion (zu Prop. 18) so:

Da die Vernunft Nichts gegen die Natur fordert, so fordert sie also, dass Jeder sich selbst liebe, seinen Nutzen — was wahrhaft nützlich ist, suche, alles dasjenige, was den Menschen zu grösserer Vollkommenheit wahrhaft führt, begehre, und überhaupt, so viel an ihm ist, sein Seyn zu erhalten strebe. Das ist eben so nothwendig wahr, als dass das Ganze grösser ist, als sein Theil.

Die Tugend besteht in nichts Anderem, als darin, dass Jeder nach den Gesetzen der eigenen (propriae)

Natur handle und Niemand sein Seyn zu erhalten strebe, als nach den Gesetzen der eigenen Natur. Je mehr also ein Mensch das Verlangen und die Macht hat, seinen Nutzen zu suchen, seine Existenz zu erhalten, um so tugendhafter ist er; dagegen, sofern er seinen Nutzen, seine Selbsterhaltung vernachlässiget, ist er schwach. Die Tugend ist identisch mit der Kraft (potentia); sie ist das Wesen oder die Natur des Menschen selbst, sofern sie die Kraft hat, gewisse Dinge zu bewirken, die nach den Gesetzen dieser Natur allein begriffen werden können. Das Streben, sich selbst zu erhalten, ist die erste Tugend, die alle anderen bedingt.

Wie sehr diese Lehrsätze dem Missverständniss ausgesetzt sind, sah Spinoza selbst wohl ein, denn am Schlusse des angeführten Schol. sagt er, er habe die Vorschriften der Vernunft zum Voraus kurz angegeben, „ut, si fieri posset, eorum attentionem mihi conciliarem, qui credunt, hoc principium, quod scilicet unusquisque suum utile quaerere tenetur, impietatis, non autem virtutis et pietatis esse fundamentum". Es kommt (was man auch ohne diese Erinnerung Spinoza's, besonders bei der auch sonst harten Ausdrucksweise desselben, hätte bedenken sollen) auf die nähere Bestimmung der Begriffe an; und diese liegt in folgenden Sätzen: Sofern der Mensch nach inadäquaten Ideen zum Handeln bestimmt wird, kann seine Handlung nicht schlechthin (absolute) [147]) gut heissen, sondern nur,

sofern er durch Einsicht bestimmt wird. Schlechthin tugendhaft handeln, heisst nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, seine Existenz erhalten (diese drei Ausdrücke bezeichnen dasselbe), aus dem Grunde, seinen eigenen Nutzen zu suchen (Prop. 23. 24.); und der Geist kann nur dasjenige für nützlich halten, was zur Einsicht führt. Gewiss gut ist dasjenige, was für die Einsicht wahrhaft förderlich ist, gewiss übel, was diese Einsicht hindert (Prop. 27.). Mit einem anderen Ausdruck: Die freie intellectuelle Thätigkeit des Geistes an sich, des reinen Geistes, ist Tugend; und nützlich, gut ist, was diese freie intellectuelle Thätigkeit fördert. Also a) das höchste Gut des Geistes (summum Mentis utile) ist die Erkenntniss Gottes und diese auch die höchste Tugend; denn das Höchste, zu dessen Einsicht der Geist gelangen kann, ist Gott. Was b) die anderen Gegenstände betrifft, so kann das einzelne Ding, dessen Natur von der unsrigen ganz verschieden ist, unsere Kraft zu wirken weder befördern, noch beschränken, und überhaupt kann Nichts für uns gut oder übel seyn, was nicht irgend Etwas gemeinsames mit uns hat. Sofern es mit unserer Natur übereinstimmt, ist es nothwendig gut, übel, sofern es derselben widerstreitet. Gehen wir nach diesen allgemeinen Bestimmungen 1) auf die Menschen über: Sofern die Menschen dem Leiden unterworfen sind, findet zwischen ihnen keine natürliche Uebereinstimmung Statt, weil sie als leidend

von Aussen auf verschiedene Weise afficirt werden; sie können also, sofern sie mit Affecten kämpfen, einander widerstreben, in Gegensatz mit einander kommen, wie derjenige, der dem Affecte unterworfen ist, an sich schon unbeständig und veränderlich ist. Nur sofern sie nach Anleitung der Vernunft leben, stimmen sie von Natur nothwendig und immer mit einander überein. In der ganzen Natur giebt es Nichts, was dem Menschen nützlicher wäre, als der nach den Vorschriften der Vernunft lebende Mensch; und — wenn man den Sprachgebrauch des Spinoza kennt, wird man sich über die Aeusserung nicht wundern, dass die Menschen einander um so nützlicher sind, je mehr ein Jeder seinen eigenen Nutzen sucht. Das höchste Gut der Tugend ist Allen gemein und kann Alle auf gleiche Weise erfreuen; und der Tugendhafte wünscht dasselbe Gut, was er sich wünscht, auch den Uebrigen, um so mehr, je grösser seine Erkenntniss von Gott ist [148]. Hierauf geht Spinoza 2) zum Körper über und sagt: Was die vielseitige Erregbarkeit des Körpers und seine vielseitige Wirksamkeit nach Aussen befördere, und das Gleichgewicht von Ruhe und Bewegung in seinen Theilen erhalte, sei dem Menschen nützlich [149]; 3) stellt er die Behauptung auf, dass, was zur menschlichen Gesellschaft führt und einträchtiges Zusammenleben der Menschen befördert, gut sey, übel, was Uneinigkeit in die Gesellschaft bringt; endlich 4) untersucht er, was an den

Affecten selbst gut sey. Mit Uebergehung des Besonderen heben wir nur folgende allgemeine Gedanken aus.

Unser Thun d. h. jede Begierde, welche durch die Kraft oder die Tugend des Menschen bestimmt wird, ist immer gut; die anderen können sowohl gut als übel seyn. Frei ist derjenige, der allein nach den Vorschriften der Vernunft lebt, d. h. nach lauter adäquaten Ideen. Nun ist aber die Vorstellung des Uebels eine inadäquate Idee, denn sie ist die bewusste Traurigkeit; daher der menschliche Geist, wenn er lauter adäquate Ideen hätte, nie die Vorstellung des Uebels (also auch nicht die entsprechende Vorstellung des Guten) bilden würde; oder wenn die Menschen frei geboren würden [150]), so würden sie, solange sie frei blieben, sie nie die Vorstellung von Gut und Uebel machen *). Daher ist es nützlich, den Verstand oder die Vernunft soviel als möglich zu vervollkömmnen, und darin allein besteht das höchste Gut und die Seligkeit des Menschen. Ohne Einsicht ist kein vernünftiges Leben möglich; und die Dinge sind nur insofern gut, als sie dem Menschen den Genuss vom Leben des Geistes fördern, welches in der Einsicht besteht. Uebel kann dem Menschen nur von äusseren Ursachen begegnen. Nun ist der Mensch freilich ein Theil der Natur, er muss der allgemeinen Ordnung folgen,

*) D. h. nur in der abhängigen und beschränkten Ansicht von der Welt giebt es einen Gegensatz zwischen Gut und Uebel.

ist nothwendig dem Leiden und dem Uebel unterworfen. Aber, wenn er sich bewusst ist, dass er seine Pflicht erfüllt hat *), dass es seiner (individuellen) Kraft nicht möglich war, jene von Aussen kommenden Uebel zu vermeiden, dass er ein Theil der Natur ist, deren Ordnung er folgt; so ruht der vernünftige d. h. der bessere Theil von ihm in diesem Bewusstseyn. Denn sofern wir Einsicht haben, begehren wir Nichts, als das Nothwendige und ruhen in der Wahrheit und insofern ist das Streben unseres besseren Theiles mit der Ordnung der ganzen Natur übereinstimmend **).

Man könnte sich schon hier sehr versucht fühlen, über das ethische Element des Spinozismus Betrachtungen anzustellen, und sofort ein Urtheil zu fällen; indessen wird es doch angemessen seyn, zuvor auch noch den wesentlichen Inhalt von dem fünften Theile der Ethik darzustellen. Derselbe handelt von „dem Wege, der zur Freiheit führt;“ Spinoza will zeigen, was die Vernunft über die Affecte vermöge, dieselben zu beschränken und zu mässigen, und dann, worin die Freiheit oder (seu) Seligkeit des Geistes bestehe [151]). Er unterscheidet dabei (was hier schon zu bemerken ist)

*) Hier fällt Spinoza offenbar ganz aus seiner Rolle, und spricht, wie Cartesius (s. S. 49.).

**) Diess kann man als die allgemeine ethische Lehre des Spinoza ansehen; es sind die allgemeinen ethischen Grundbegriffe und Grundurtheile.

dieses gegenwärtige Leben und die Dauer des Geistes ohne Beziehung auf den Körper (Schol. zu Prop. 20.).

In der ersteren Hinsicht beweist er, 1) dass der leidende Affect aufhöre, ein Leiden zu seyn, sobald wir einen klaren und deutlichen Begriff davon bilden, was wir in Beziehung auf jeden Affect zu thun vermögen (Prop. 3. 4.); 2) dass der Geist grössere Macht über die Affecte hat, wenn er alle Dinge als nothwendig begreift (Prop. 6.); 3) dass wir, solange wir nicht mit Affecten kämpfen, die unserer Natur entgegen sind, die Macht haben, die Affectionen des Körpers nach einer gewissen Ordnung der Einsicht gemäss zu regeln und zu verknüpfen (Prop. 10.); 4) dass der Geist alle Affectionen des Körpers oder Bilder der Dinge auf die Idee Gottes zu beziehen vermöge, indem er klare und deutliche Begriffe davon bildet (Prop. 14.) *).

Wer nun aber sich und seine Affecte klar und deutlich begreift, der liebt Gott, und zwar um so mehr, je vollständiger dieses Begreifen ist; und diese Liebe soll hauptsächlich den Geist einnehmen. Sie fordert von Seiten Gottes keine Gegenliebe, ist frei von allem Neid, aller Eifersucht, und um so stärker, je mehrere Menschen wir durch dasselbe Band der Liebe mit Gott ver-

---

*) Ich habe nur dasjenige, was die allgemeinste und wichtigste Bedeutung zu haben scheint, herausgehoben. Vergl. das Scholien zu Prop. 20.

bunden sehen. Diese Liebe ist unter allen Affecten der beständigste und kann, sofern sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper selbst aufgehoben werden (Prop. 20. mit Schol.).

Diess wäre also die Herrschaft des Geistes über die Affecte, die Freiheit des Geistes, soweit sie sich auf dieses gegenwärtige Leben bezieht.

Spinoza geht sofort auf dasjenige über, was die Dauer des Geistes ohne Beziehung zum Körper betrifft. Dieser Ausdruck ist jedoch, wie man schon nach dem Bisherigen annehmen muss und im Folgenden bestätiget findet, ungenau, ja unrichtig; es sollte offenbar heissen: „quae ad Mentem (sive essentiam Mentis) sine relatione ad durationem Corporis pertinent." So drückt sich auch später Spinoza selbst aus in Schol. zu Prop. 40. „Haec sunt, quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram." Darnach müssen dann ohne Zweifel auch die Worte: „Atque his omnia, quae praesentem hanc vitam spectant, absolvi" näher bestimmt, oder eigentlich berichtiget werden. Unmöglich kann der Sinn dieser Worte dahin gehen, dass, was weiterhin gelehrt wird, insbesondere die Lehre vom intuitiven Wissen und der intellectuellen Liebe auf dieses gegenwärtige Leben sich nicht beziehe, mit anderen Worten, dass jenes intuitive Wissen und die daraus entspringende intellectuelle Liebe Gottes Stufen und Zustände im Leben des Geistes seyen,

welche diessseits in diesem gegenwärtigen Daseyn nicht vorkommen, und nicht vorkommen können. Sondern der Sinn Spinoza's kann nur der seyn, dass jene Zustände mit der zeitlichen Dauer des Körpers in keiner Beziehung und in keinem Zusammenhang stehen. Diess ist besonders in Acht zu nehmen, wenn wir nun den Beisatz machen, dass hier auch die Unterscheidung zwischen der niedrigeren und höheren Tugend bezeichnet ist und eintritt. Diese Unterscheidung ist von der ethischen Seite genommen dieselbe, wie die zwischen der ratio und der scientia intuitiva von der theoretischen Seite und entspricht dieser vollkommen. Wenn es demnach der Sinn Spinoza's nicht seyn kann, dass der Geist jener scientia intuitiva in diesem gegenwärtigen Leben nicht fähig sey, so kann er auch die höhere Tugend nicht von dem gegenwärtigen Leben ausschliessen und in das Jenseits versetzen: aber allerdings hat die höhere Tugend mit der zeitlichen Dauer des Körpers keinen Zusammenhang, sondern in ihr hat sich der Geist von dieser befreit und über diese erhoben. — Betrachten wir den Gegenstand geschichtlich, so findet die ganze Lehre von der der ratio entsprechenden Tugend auch noch in der Cartesianischen Philosophie ihre Bedeutung und sonach eine Stelle. Aber darin ist auch die Cartesianische Ethik erschöpft; eine höhere Stufe des ethischen Lebens kennt sie sowenig, als eine über die ratio hinausgehende Stufe des intellectuellen Lebens,

also auch keinen Unterschied zwischen niedrigerer und höherer Tugend. Hier ist unverkennbar eine Verwandtschaft des Spinozismus mit orientalischer, namentlich mit der Neu-Platonischen Philosophie. Diese Erörterung schien nothwendig, weil es einen charakteristischen, aber wenig beachteten, und noch weniger aufgeklärten Theil der Spinozischen Ethik betrifft.

Spinoza will also von nun an auf dasjenige übergehen, was vom Leben des Geistes ohne Beziehung auf die zeitliche Dauer des Körpers gilt.

Die Haupt-Gedanken sind hier folgende: Zwar hat der Geist nur solange der Körper dauert, Wahrnehmungs- und Erinnerungs-Vermögen; indessen giebt es doch in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Da diese nothwendig zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, die zeitliche Dauer der Seele aber durch das actuelle, zeitlich dauernde Daseyn des Körpers bedingt ist; so kann der menschliche Geist mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas zurück, was ewig ist, nämlich eben jene Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ein bestimmter Modus des Denkens, welcher zum Wesen des Geistes gehört und nothwendig ewig ist [152]). Ebendadurch aber, dass der Geist das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit denkt, ist alles Denken

unter dieser Form bedingt; und da die Ewigkeit das Wesen Gottes ist, sofern dieses das nothwendige Seyn in sich schliesst, hat unser Geist, indem er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, nothwendig die Erkenntniss Gottes, und weiss, dass er in Gott ist und durch Gott begriffen wird (Prop. 30.). Diess ist die dritte Art und Stufe der Erkenntniss, welche von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fortgeht, das intuitive Wissen *). Aus diesem entspringt Freude, und zwar begleitet von der Idee Gottes, als der Ursache, d. h. Liebe zu Gott als dem Ewigen, intellectuale Liebe Gottes, welche selbst ewig und ein Theil der unendlichen Liebe ist, mit welcher Gott sich selbst liebt (Prop. 32. 33. 36.). Dieses intuitive Wissen und die daraus entspringende intellectuale Liebe Gottes kommt dem Geiste zu, sofern er ewig ist; dieses ist er aber als Begriff von dem ewigen Wesen des Körpers und dadurch ist alles Denken unter der Form der Ewigkeit bedingt; je vollständiger aber dieses ist, um so weniger leidet der Geist von übeln Affecten, und diese Unabhängigkeit ist durch die Fähigkeit des Körpers zu

*) Es ist daran zu erinnern, dass, wie alles Denken des Ich, des menschlichen Geistes, so auch dieses intuitive Wissen ein Denken der absolut-unendlichen Substanz, Gottes ist, woraus sich die intellectuale Liebe Gottes und was Spinoza darüber sagt leicht begreift (Vergl. Anm. 133.).

vielseitigem Thun bedingt; daher, je grösser diese, ein um grösserer Theil des Geistes ewig ist [153] (Prop. 39.). In jener Liebe zu Gott besteht endlich die Seligkeit, die nicht der Preis der Tugend, sondern die Tugend selbst ist; und wenn wir auch nicht wüssten, dass unser Geist ewig ist, so würden wir doch der Tugend den höchsten Preis geben. Die entgegengesetzte Meinung ist ebenso ungereimt, als wenn Jemand, weil er nicht hoffen kann, seinen Körper mit gesunden Nahrungsmitteln in Ewigkeit zu ernähren, darum sich lieber mit Gift und tödtlichen Speisen sättigen wollte, oder weil er sieht, dass sein Geist nicht ewig oder unsterblich ist, darum lieber sinnlos seyn und ohne Vernunft leben wollte; was so ungereimt ist, dass es kaum die Erwähnung verdient (Schol. zu Prop. 41.).

Nachdem wir bei'm Schlusse des fünften Theiles der Ethik angekommen sind, wird es nun Zeit seyn, das Urtheil eintreten zu lassen.

Vorerst kann nach der speculativen Grundlage des Systems, wie nach ausdrücklichen Erklärungen Spinoza's, gar kein Zweifel darüber seyn, dass die Ethik im Spinozischen Sinne nichts anderes ist, als der **Begriff** von zwei Zuständen des menschlichen Geistes, deren einer als Servitus humana, der andere als Libertas humana bezeichnet wird [154]. Ebensowenig kann ein Zweifel darüber seyn, dass eine **Wahl** des Menschen zwischen diesen zwei Zuständen, eine **Selbstbestimmung**

des Menschen zu dem einen oder anderen in Folge einer Wahl nach Spinozischen Grundsätzen schlechthin nicht Statt findet; ein Sollen in diesem Sinne hat hier durchaus keine Bedeutung. Indessen würde der ethische Gesichtspunct doch nicht ausgeschlossen seyn, wenn nur ein Unterschied zwischen jenen zwei Zuständen in Absicht auf Vollkommenheit und ein (wenn auch unwillkührliches) Fortschreiten von dem minder- zu dem mehr-Vollkommenen in dem Systeme begründet wäre. Was nun das Erstere betrifft, so ist darüber bereits Seite 161. folg. geurtheilt worden; nämlich auf dem besonderen Standpunct des Menschen gilt der Unterschied zwischen Vollkommen und Unvollkommen; derselbe verschwindet aber, sobald man den Menschen nicht mehr für sich im Besonderen, sondern als Theil der ganzen Natur, als der allgemeinen gesetzmässigen Ordnung unterworfen betrachtet, welches die allein-wahre Betrachtungsweise ist [155]. Wie diess in dem Spinozischen Begriffe von der Tugend selbst begründet ist, wird sogleich näher ausgeführt werden. Somit ist Jeder in seiner Zeit und an seinem Orte vollkommen, und auch von der Welt als Ganzem gilt dasselbe in jedem Momente. Damit ist aber ein Fortschreiten des Ganzen (und ebendamit auch des in demselben begriffenen Einzelnen) von einem niedrigeren Grade der Vollkommenheit zu einem höheren nicht ausgeschlossen. Allein auch diese Idee findet im Spinozis-

mus keine Stelle; und sonach ist in Wahrheit im Spinozismus kein ethisches Element. Hievon wird man sich um so gewisser überzeugen, wenn man den Begriff der Tugend selbst näher betrachtet. Die Tugend ist identisch mit dem intuitiven Wissen, welches in allen Dingen die aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgenden Modificationen göttlicher Attribute erkennt; aber eben in diesem intuitiven Wissen verschwinden alle Unterschiede von Gut und Uebel, Vollkommen und Unvollkommen; d. h. es verschwindet die alleinige Voraussetzung, unter welcher nach Spinoza's Versicherung selbst eine ethische Betrachtung und Beurtheilung menschlicher Zustände zulässig ist. Dabei sieht man auch nicht ein, wie dasjenige allein gut und Tugend seyn soll, was aus der alleinigen Kraft und nach den alleinigen Gesetzen des Geistes folgt, da ja, wie alles Andere, so auch der Geist nur als Theil der Welt auf die rechte Weise begriffen werden kann. Endlich kehrt auch hier die Frage wieder, wie in dem Begriffe des speculativen Denkens und Wissens die ethische Idee aufgehen soll, indem das Wissen (die Gesinnung) allerdings ein wesentliches Element jener Idee ist, aber nur in der Einheit mit dem Handeln die Idee erfüllt. Dieses erinnert an die Bedeutung, welche Spinoza auch in ethischer Beziehung dem Körper giebt. Wir sagen nicht zu Viel, wenn wir behaupten, dass nach Spinoza die Tugend des Geistes durch die Beschaffenheit des Kör-

pers **bedingt** ist, und zwar negativ und positiv; diess liegt in seiner ganzen Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Leib und Seele und besonders in Eth. Prs. V. Prop. 39. mit der Demonstration und dem Scholion. Damit ist freilich nicht so leicht zu vereinigen, was in dem Schol. zu Prop. 40. ausgesagt wird, nämlich, dass unser Geist „quatenus intelligit (und diess ist ja eben seine Tugend), aeternus cogitandi modus ist, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant". Mit diesem Satze sind wir in eine Welt ewiger Ideen, Gedanken Gottes versetzt, deren einzelne Glieder, eines aus dem andern, alle mit einander aber aus dem ewigen Attribute des Denkens folgen, welches durch sich, ohne das Attribut der Ausdehnung, begriffen werden kann und zu begreifen ist. Damit kommen wir auf den früheren Zweifel zurück, wie doch das Geistige (Ideelle) zwar nicht seinem Wesen, aber doch seiner Existenz und Stufe nach von dem Körperlichen (Reellen) abhängig gemacht und bedingt werden könne; und somit im Spinozismus, obgleich er (um in unserer Terminologie, die freilich nicht präcis ist, zu reden) das Absolute als die Identität des Realen und des Idealen, des Seyns und des Denkens, der Natur und des Geistes setzt, doch das Reale, das Seyn und die Natur ein — freilich ungebührliches — Uebergewicht über das Ideale, das Denken und den

Geist hat. Diese Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Leib und Seele hat selbst auf die Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes (wenn wir uns bei Spinoza so ausdrücken dürfen) Einfluss. Diese Lehre ist, wie Spinoza selbst andeutet, mancherlei Missverständnissen ausgesetzt und bedarf daher einer näheren Würdigung.

Spinoza gebraucht den Ausdruck: Ewigkeit, und damit ist nun allerdings die Vorstellung der Zeit und der Zeitverhältnisse hinweggeräumt (Schol. zu Prop. 23.); allein auf der anderen Seite werden doch die Zustände des Geistes während der zeitlichen Dauer des Körpers und nach dem Tode bestimmt unterschieden. Spinoza sagt ja ausdrücklich, dass mit dem Körper Etwas von dem Geiste untergehe, Etwas von demselben zurückbleibe (Prop. 38. Schol.); ja Mehr oder Weniger zurückbleibe (Prop. 38. Demonstrat. und Prop. 39.). Was untergeht, ist das Wahrnehmen, das Vorstellen und die leidenden Affecte (Prop. 40 Coroll. Pro. 21. 34.); was zurückbleibt, ist nicht die Erinnerung des Vergangenen, also insbesondere auch nicht die Erinnerung an dieses gegenwärtige Leben als ein vergangenes (Prop. 21. und 34. Schol.), sondern das zeitlose Denken Gottes und aller Dinge in Gott, in Vergleich mit welchem jene Wahrnehmung, Vorstellung und Erinnerung gar keinen Werth hat (Prop. 38. Schol.). Dieses Denken, d. h. das ewige Wesen des Geistes ist aber durch den Begriff von dem ewigen Wesen des Körpers vermittelt, und es kann, ja

es muss nun wohl die Frage entstehen, wie denn dieses, nachdem der Körper zeitlich zu existiren aufgehört hat, näher zu begreifen sey? Wer sich der früher schon (S. 136 folg.) angeführten Unterscheidung erinnert zwischen der Existenz der einzelnen Dinge, quatenus in Dei attributis comprehenduntur, und der Existenz, quatenus etiam durare dicuntur, der wird wohl nicht umhin können, dieselbe auch hier wieder in Anwendung zu bringen. Sonach würde die Ewigkeit oder Unsterblichkeit des Geistes so zu fassen seyn, dass derselbe, nachdem der Körper zeitlich zu dauern aufgehört hat, als Begriff von dem ewigen Wesen des Körpers in den göttlichen Attributen begriffen ist; darauf deutet wohl auch der Ausdruck in Prop. 40. Schol.: „ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant“ *). Wenn auf der einen Seite das Heraustreten des einzelnen Dinges aus dem potentiellen Zustande (wie es im unendlichen Denken Gottes ist) in das actuelle zeitliche Daseyn gelehrt wird; so hätten wir auf der anderen Seite nun ein Zurücktreten aus diesem actuellen zeitlichen Daseyn in das unendliche Denken Gottes — aber ob auch in den ursprünglichen (blos) potentiellen Zustand, kann immer noch zweifelhaft seyn, nachdem

*) Es ist damit das Coroll. zu Prop. 8. Eth. Prs. II. ganz genau in Parallele zu setzen. Vergl. S. 136 folg. dieser Abhandlung.

der Geist einmal wirklich geworden. Auch erklärt sich Spinoza darüber nicht, ob auch von demjenigen Theile des Geistes, welcher nach dem Tode zurückbleibt, gelte, dass Gott eine Idee davon habe, und diese Idee mit demselben ebenso ursprünglich und nothwendig verbunden sey, wie der Geist mit dem Körper, d. h. dass er Selbstbewusstseyn habe. So viel ist in jedem Falle gewiss, dass die Ewigkeit des Geistes nicht Etwas schlechthin-künftiges, sondern auch gegenwärtiges ist. Zwar könnte man für die erstere Auffassung anführen, dass Spinoza am Ende des Schol. zu Eth. Prs. V. Prop. 20. sagt: „Atque his *omnia*, quae *praesentem hanc vitam* spectant, absolvi"; und dann in dem Folgenden erst die Lehre von der Ewigkeit des Geistes vorträgt. Indessen spricht dagegen der ganze folgende Inhalt *). Jedenfalls ist, was Spinoza die Ewigkeit des Geistes nennt, diejenige Stufe des geistigen Lebens, auf welcher der Geist sich selbst, seinen Körper und alle Dinge nicht mehr durch Vermittlung körperlicher Affectionen, nicht mehr unter den Verhältnissen und Bedingungen der Zeit, sondern in der ewigen Einheit mit Gott denkt **). Ob damit die Möglichkeit eines Handelns

*) Vergl. auch die Erörterung S. 173. dieser Schrift.

**) Damit vergleiche man Hegels Worte (Werke XII. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. S. 220.): „So muss bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, dass sie erst später in Wirklichkeit träte,

in der Welt bestehe? ob der Spinozismus nicht in einem speculativen Quietismus endige? sind Fragen, die sich wohl von selbst beantworten. Ohne allen Zweifel ist die intellectuale Liebe Gottes eine höhere Stufe des intellectuellen, also auch des sittlichen Lebens, als diejenige Liebe, von welcher Spinoza in Prop. 20. redet, und so hätten wir hier die früher schon berührte Un-

es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also desshalb schon gegenwärtig; der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, diess ist die Ewigkeit. — Die Sache ist überhaupt diese: dass der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als Totalität in sich selbst". — Interessant möchte hier die Aeusserung von Salomon Maimon (Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. Berlin 1792. Th. II. S. 178.) seyn, die ich aber aus den Schriften des angeführten jüdischen Gelehrten nicht belegen kann: „Die Unsterblichkeit der Seele bestand bei mir (nach dem Maimonides) in der Vereinigung des in Ausübung gebrachten Theils des Erkenntniss-Vermögens mit dem allgemeinen Weltgeiste, dem Grade dieser Ausübung gemäss; so dass ich diesem zufolge nur diejenigen, die sich mit Erkenntniss der ewigen Wahrheiten abgeben, in dem Grade, dass sie sich damit abgeben, dieser Unsterblichkeit theilhaftig hielt. Die Seele muss also mit Erlangung dieser hohen Unsterblichkeit ihre Individualität verlieren". Vergl. F. H. Jacobi's Werke IV. 1. S. 62.

terscheidung zwischen einer niedrigeren Tugend, die noch in den zeitlichen Verhältnissen dieses gegenwärtigen Lebens sich befindet und bewegt, und einer höheren, welche diesen Verhältnissen entrückt ist und im Ewigen lebt. Desshalb wir auch keinen Anstand nehmen, zu behaupten, dass nicht alle Menschen diese Stufe erreichen, und folglich auch nicht alle Geister ewig (nach dem gewöhnlichen Ausdruck — unsterblich) sind *); aber niederschlagend ist freilich der Gedanke, dass dieses (im negativen und positiven Sinne) durch die mehr oder minder vielseitige Erregbarkeit und Thätigkeit des körperlichen Organismus vermittelt und bedingt ist **).

*) Ist wohl die Stelle in Epist. 32.: „Improbi amore Divino, qui ex Dei profluit cognitione, et quo solo nos pro humano nostro intellectu Dei servi dicimur, carent. Imo, quia Deum non cognoscunt, non sunt nisi instrumentum in manu Artificis, quod inscium servit et *serviendo consumitur*; probi contra conscii serviunt et serviendo perfectiores evadunt“ auf die Lehre von der Ewigkeit oder Unsterblichkeit des Geistes zu beziehen?

**) Es kann hier an die auffallende und unser Gefühl beleidigende Geringschätzung erinnert werden, mit welcher Spinoza von den Kindern spricht in der Stelle Eth. P. II. Prop. 49. Schol. (gegen das Ende), wo er sie neben den Selbstmördern, Thoren, Wahnsinnigen u. s. w. nennt: „Si me rogant, an talis homo non potius asinus, quam homo sit aestimandus? dico me nescire, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit et quanti sint aestimandi pueri, stulti, vesani etc.

Ueberblicken wir nun Alles, die Lehre von Gott, von der Welt, von der Natur und dem Menschen, wie es bisher dargestellt und beurtheilt worden ist; so drängt sich wohl zum Schlusse das Urtheil nothwendig auf, dass der Spinozismus den Ruhm der wissenschaftlichen Consequenz und Vollendung gar nicht verdient, der ihm so oft und so gerne zugetheilt wird. Derselbe ist vielmehr als ein System zu betrachten, wodurch der Uebergang einer zwar nach Totalität strebenden, aber mit vorherrschendem physischem Charakter ringenden Welt- und Lebens-Ansicht zu dem von der reinen und freien Idee durchdrungenen und beherrschten Systeme vermittelt wird. Und ebenso wahr und treffend als geistreich ist das Urtheil von Schelling *): „Der Fehler seines Systemes liegt keineswegs darin, dass er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, dass es Dinge sind — in dem abstracten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. — Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstracten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, dass schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grund-

*) Philosophische Schriften. Bd. I. S. 417 folg.

ansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre von dem Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist: so muss sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraction entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. — Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müsste; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da er vielmehr einem nur in den äussersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre er den ältesten Bildern der Gottheit zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnissvoller erschienen. Mit einem Wort, er ist einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet".

Dieses Urtheil bestätiget sich vollkommen, wenn wir nun auch noch die Grundzüge seiner Theorie vom Recht und vom Staat kurz darstellen.

Er geht von dem Satze seiner Metaphysik aus, dass die Kraft, wodurch die Natur-Wesen existiren und also auch wirken, keine andere ist, als die ewige Macht Gottes selbst, und bestimmt danach sogleich den Begriff

des natürlichen Rechtes. Weil nämlich Gott auf Alles ein Recht hat und das Recht Gottes nichts anderes ist, als seine Macht, sofern sie als absolut frei betrachtet wird; so folgt, dass jedes Natur-Wesen so viel Recht hat, als es Kraft zu seyn und zu wirken besitzt. Unter dem Rechte der Natur versteht er die Gesetze der Natur selbst oder die Regeln, wornach Alles geschieht, d. h. die Macht der Natur selbst.

Es erstreckt sich also das Recht der ganzen Natur und folglich auch das natürliche Recht eines jeden Individuum so weit, als die Macht. Was also jeder Mensch nach den Gesetzen seiner Natur thut, das thut er vermöge des höchsten Rechtes der Natur. Nun ist es aber unläugbar, dass der Mensch, wie die übrigen Individuen, sein Seyn, so viel an ihm ist, zu erhalten strebt; und was also Jeder in diesem Streben unternimmt und thut, das unternimmt und thut er nach dem höchsten Rechte der Natur, weil Jeder so viel Recht hat, als er mit seiner Macht vermag. Das Recht und die Ordnung der Natur, worunter alle Menschen geboren werden und die Meisten leben, verbietet also nur, was Niemand begehrt und Niemand vermag; daher es nach dem Rechte der Natur keine Sünde, kein Vergehen giebt. Aus demselben Grundbegriffe folgt auch, dass ein Mensch sofern sui juris ist, als er jede Gewalt abtreiben, für jeden ihm zugefügten Schaden nach seinem Gutdünken sich Ersatz verschaffen und überhaupt nach seinem Sinne

(ex suo ingenio) leben kann; dagegen alterius juris, sofern er unter der Gewalt eines Anderen steht [156]); ferner, dass wer ein Versprechen gegeben hat, Etwas zu thun, was er nach seinem Recht unterlassen konnte (oder umgekehrt), an dieses nur so lange gebunden ist, als sein Wille sich nicht ändert. Denn wer Macht hat, sein Wort zu brechen, hat sich seines Rechtes nicht begeben (sed verba tantum dedit); wenn also Er, der nach dem Rechte der Natur sein eigener Richter ist, urtheilt (sei es richtig oder unrichtig, denn Irren ist menschlich), es folge ihm aus dem gegebenen Wort mehr Schaden als Nutzen; so glaubt er nach seinem Urtheil, das Wort sei zu brechen, und wird es nach dem Rechte der Natur brechen.

Das sind nun allerdings Lehren, die nicht nur das sittliche Gefühl beleidigen, sondern auch, von der rein-wissenschaftlichen Seite die Sache angesehen, die Construction einer bestimmten Gestalt des geselligen Zusammenlebens, einer Gemeinschaft überhaupt, insbesondere die Construction des Staates unmöglich zu machen scheinen. Wer die Ethik gelesen hat, wird wohl erwarten, dass die Vernunft mit ihrer Autorität das Räthsel löse. Hören wir, wie sich Spinoza in dieser Hinsicht äussert.

Wäre es mit der menschlichen Natur so beschaffen, dass die Menschen nach der Vorschrift der Vernunft allein lebten und Anderes nicht anstrebten; so

würde das Recht der Natur, sofern es in besonderer Beziehung auf das menschliche Geschlecht betrachtet wird, nach der Kraft der Vernunft allein bestimmt werden können. Alleindie Menschen werden mehr von der blinden Begierde, als von der Vernunft geleitet und desshalb ist die natürliche Kraft oder das natürliche Recht des Menschen nicht nach der Vernunft, sondern nach jeder Begierde, wornach sie zum Handeln getrieben werden und sich zu erhalten streben, zu bestimmen. Wohl gestehe ich, dass diejenigen Begierden, welche nicht aus der Vernunft entspringen, nicht sowohl ein Thun, als ein Leiden sind. Aber weil es sich hier von der Kraft oder dem Recht der Natur im Allgemeinen handelt, so kann man keinen Unterschied anerkennen zwischen Begierden, welche aus der Vernunft, und solchen, welche aus anderen Ursachen in uns entspringen, weil die einen wie die anderen Wirkungen der Natur sind und die Kraft der Natur entfalten, vermöge welcher der Mensch in seinem Seyn zu beharren strebt. Denn es ist der Mensch, er mag weise oder ein Thor seyn, ein Theil der Natur und es muss Alles, wodurch Jeder zum Handeln bestimmt wird, auf die Kraft der Natur bezogen werden, sofern sich diese in dem einzelnen Menschen verwirklichet. Der Mensch, er mag von der Vernunft oder der blosen Begierde geleitet werden, thut Nichts, ausser nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d. h. nach dem Rechte der Natur.

Aber die Meisten glauben, dass die Thoren die Ordnung der Natur mehr stören, als befolgen und stellen sich den Menschen in der Natur wie eine Herrschaft in der Herrschaft vor. Der menschliche Geist, behaupten sie, werde nicht durch natürliche Ursachen hervorgebracht, sondern von Gott unmittelbar erschaffen, von den übrigen Wesen so unabhängig, dass er eine absolute Macht habe, sich selbst zu bestimmen und die Vernunft recht zu gebrauchen. Und doch giebt die Erfahrung mehr als hinreichende Belehrung, dass es ebensowenig in unserer Macht ist, einen gesunden Geist, als, einen gesunden Körper zu haben. Sodann, weil jedes Wesen, soviel an ihm ist, sich selbst zu erhalten strebt, ist gar nicht zu bezweiflen, dass, wenn es gleicher Weise in unserer Macht stünde, nach den Vorschriften der Vernunft oder nach blinder Begierde zu leben, alle ihr Leben vernünftig ordnen würden. Die Freiheit (die nicht mit der Zufälligkeit verwechselt werden darf) ist eine Kraft (virtus) oder Vollkommenheit; was also am Menschen Beweis von Unmacht ist, das kann nicht auf seine Freiheit bezogen werden. Es kann daher der Mensch am wenigsten desswegen frei genannt werden, weil er seine Vernunft auch nicht gebrauchen kann, sondern sofern ist er frei zu nennen, als er die Macht hat, gemäss den Gesetzen der menschlichen Natur zu seyn und zu wirken.

Das Resultat ist also dieses: Es steht nicht in der

Macht des Menschen, immer vernünftig zu seyn, doch strebt Jeder, soviel an ihm ist, sein Selbst zu erhalten, und was er in dieser Beziehung thut, er mag weise oder ein Thor seyn, thut er gemäss dem Rechte der Natur.

Mit diesem Resultate stehen wir wieder auf dem alten Fleck; die Vernunft ist nicht das Maass des natürlichen Rechtes; vernünftiges und unvernünftiges Handeln ist als solches von der Natur gleich berechtiget. Und kein Wunder! Denn die Natur besteht nicht nach den Gesetzen der menschlichen Vernunft, welche nur auf den wahren Nutzen und die Erhaltung der Menschen abzwecken, sondern nach unendlich-vielen anderen, welche auf die ewige Ordnung der ganzen Natur (wovon der Mensch nur ein Theil ist) sich beziehen, aus deren Nothwendigkeit allein alle Individuen auf gewisse (certo) Weise zum Daseyn und Wirken bestimmt werden. So oft uns also in der Natur Etwas lächerlich, ungereimt, oder übel zu seyn scheint, so rührt diess daher, weil wir die Dinge nur theilweise kennen, die Ordnung und den Zusammenhang der ganzen Natur grösstentheils nicht einsehen und verlangen, es solle Alles nach Vorschrift unserer Vernunft geleitet werden, da doch, was die Vernunft *) als übel

*) Dieses Wort ist unglücklich gewählt, wenn man den Satz mit der Spinozischen Theorie von der ratio vergleicht; es sollte imaginatio genannt seyn. Vgl. übrigens S. 164. folg. dieser Schrift.

bezeichnet, kein Uebel ist in Beziehung auf die Ordnung und die Gesetze der gesammten Natur, sondern nur in Beziehung auf die Gesetze unserer einigen Natur.

Wenn nun aber dem wirklich so ist — dieses Urtheil liegt wohl sehr nahe — so kann man (um mich so auszudrücken) die Sachen gehen lassen, wie sie gehen, Jeden handeln lassen, wie er handelt — vernünftig oder unvernünftig, weise oder thöricht (nach dem subjectiven Urtheile des Menschen), die Natur wird in ihrer Ordnung nicht gestört oder irre gemacht; vielmehr, weil das (nach unserem subjectiven Urtheil) unvernünftige Handeln auch aus der Nothwendigkeit der Natur hervorgeht und durch die allgemeinen und ewigen Gesetze derselben bestimmt wird, ist dasselbe ein ebenso wesentliches Element dieser allgemeinen und ewigen Ordnung, wie das (sogenannte) vernünftige; und diese Ordnung besteht gerade durch das eine und das andere. Spinoza sagt: Er habe die menschlichen Affecte, wie Liebe, Hass, Zorn, Neid u. s. w. nicht als Fehler der menschlichen Natur betrachtet, sondern als Eigenschaften, welche zu derselben gehören, wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Sturm, Donner und dergleichen Erscheinungen, die, wenn gleich unbequem, doch nothwendig sind und bestimmte Gesetze haben, wornach wir ihre Natur zu verstehen suchen und an deren wahrer Betrachtung der Geist sich nicht minder erfreut, als an der Erkennt-

niss derjenigen Dinge, welche den Sinnen angenehm sind. Die Anwendung auf unser obiges Urtheil ist leicht.

Insbesondere (können wir hinzu setzen) erscheint eine Anstalt, wie der Staat, als etwas überflüssiges, ja sogar der objectiven Vernunft und Wahrheit widersprechendes; er will und muss für seine Bürger und Unterthanen fixiren, was geboten, erlaubt und verboten, was recht und unrecht ist und demzufolge gewisse Handlungen als Vergehen und Verbrechen bezeichnen. Damit setzt er sich in Widerstreit mit der allgemeinen Ordnung der Dinge, welche und wie sie durch die ewige Natur Gottes bestimmt ist. Denn diese kennt jene Unterschiede nicht, und, was geschieht, geschieht mit und nach ihrem Rechte. Das ist das Urtheil der Ratio, welche und sofern sie alle Dinge unter der Form der Ewigkeit, als Folgen aus der ewigen und nothwendigen absolut-vollkommenen Natur Gottes betrachtet; auch heisst es ausdrücklich (Cap. I. §. 7.): „Imperii causae et fundamenta naturalia non ex rationis documentis petenda, sed ex hominum communi natura seu conditione deducenda sunt". Also nicht ex documentis rationis, aus Gründen der Vernunft ist die Ursache und das Fundament des Staates abzuleiten; nicht die Vernunft ist das Princip und die Grundlage des Staates. Das ist ein harter Satz, der mit den Lehren der Ethik, und selbst mit der Rechts- und Staats-Lehre in geradem Widerspruch zu stehen scheint.

Spinoza will offenbar zunächst den Gedanken ausdrücken: Der Staat, das gesellige Leben überhaupt wird von dem vernünftigen und dem unvernünftigen Menschen gesucht und angestrebt; der Staat muss demnach ein allgemeineres Princip der Entstehung und eine allgemeinere Grundlage der Bildung haben, als in der Vernunft gegeben ist.

Wie construirt er nun denselben?

Wenn zwei mit einander übereinkommen und ihre Kräfte vereinigen, so vermögen sie zusammen mehr und haben also zusammen mehr Recht auf die Natur (in naturam), als Jeder für sich, und je mehrere Individuen so ihre Verbindungen eingehen, um so mehr Recht haben alle mit einander. Sofern aber die Menschen mit Zorn, Neid oder irgend einem Affect des Hasses zu kämpfen haben, werden sie nach verschiedenen Richtungen aus einander gezogen, sind einander zuwider und desswegen um so mehr zu fürchten, je mehr sie vermögen, auch schlauer und listiger sind, als die Thiere. Und weil die Menschen meistentheils diesen Affecten von Natur wirklich unterworfen sind, sind sie von Natur Feinde. Denn der ist mein grösster Feind, den ich am meisten zu fürchten und vor dem ich mich am meisten zu hüten, vorzusehen habe.

Da nun im natürlichen Zustand Jeder (nur) solange sui juris ist, als er sich vorsehen kann, dass er vom Anderen nicht unterdrückt wird; Einer allein aber

gegenüber von Allen umsonst sich vorzusehen sucht, so folgt hieraus, dass das natürliche menschliche Recht, solange es nach der Macht eines Jeden bestimmt wird und einem Jeden angehört, nicht ist, sondern mehr in der Meinung, als in der Wirklichkeit besteht, weil keine Sicherheit vorhanden ist, es behaupten zu können. Und gewiss ist, dass Jeder um so weniger vermag und folglich auch um so weniger Recht hat, je mehr er Ursache hat, sich zu fürchten. Hiezu kommt, dass die Menschen kaum ohne gegenseitige Hilfe ihr Leben erhalten und ihren Geist bilden können; und so schliessen wir, dass das Recht der Natur, welches dem menschlichen Geschlecht eigen ist, kaum gedacht werden kann, ausser wo die Menschen gemeinsame Rechte (Gesetze) haben. So lernen wir demnach, dass der Begriff des natürlichen Rechtes, auf das Individuum, den Einzelnen bezogen, sich selbst verneint, und nur als allgemeiner, in der Allgemeinheit gedacht, sich behaupten kann. Nun fragt man sogleich, wie es zu diesen gemeinsamen Rechten (Gesetzen) komme? Es ist gewiss auffallend, dass dieser bedeutende Moment von Spinoza nicht mit derjenigen Deutlichkeit und Bestimmtheit hervorgehoben und behandelt wird, wie er es nach seiner Wichtigkeit und nach den Regeln der wissenschaftlichen Construction ohne Zweifel verdiente. Nur im Verlauf der Rede kommen die Ausdrücke: „ex communi omnium sententia“, „ex communi consensu“, „una veluti mente duci“

vor. Wenn wir aber mit diesen Ausdrücken die anderen verbinden, womit jener bedeutende Moment vorbereitet wird: „Si duo simul conveniant et vires jungant, plus simul possunt et consequenter plus juris in naturam simul habent, quam uterque solus, et quo plures necessitudines sic junxerint suas, eo omnes simul plus juris habebunt“ (Cap. II. §. 13.); so können wir wohl ohne Bedenken annehmen, jener Moment werde durch die Willenseinigung einer grösseren oder geringeren Zahl von Individuen herbeigeführt, welche Willenseinigung zugleich Einigung der individuellen Kräfte ist. Jetzt drängt sich aber die weitere Frage auf: Wie diese Willens-Einigung selbst in dem Systeme zu begreifen sey? Nach den angeführten Erklärungen ist es der Trieb und das Bedürfniss der Selbst-Erhaltung, die kluge Berechnung der Mittel, um diesen Trieb und dieses Bedürfniss zu befriedigen, was zu einer Einigung des Willens und der Kräfte treibt. Und nun sind, wie es scheint, alle Widersprüche gelöst; der Zusamenhang der Gedanken ist einfach dieser: Jedes Naturwesen, auch der Mensch, strebt nach einem nothwendigen Gesetze der Natur sein Selbst zu erhalten und was er in diesem Streben und zur Verwirklichung desselben thun kann und thut, das thut er kraft seines natürlichen Rechtes. Jenes Streben treibt ihn aber zur Vereinigung seines Willens und seiner Kraft mit dem Willen und den Kräften Anderer, weil er nur in dieser Vereinigung die Gewähr seiner

Selbsterhaltung hat; er geht also diese Vereinigung kraft seines natürlichen Rechtes ein. Indessen kann doch dem Nachdenken nicht entgehen, dass von jenen zwei Fundamentalsätzen aus noch eine andere Entwicklung der Gedanken möglich ist, nämlich die, dass der an (physischer und intellectueller) Kraft Ueberlegene eine grössere oder kleinere Zahl Anderer sich unterwirft, von sich abhängig, zu Theilen und Werkzeugen seiner Kraft macht, und auf diesem Wege auch eine Gemeinschaft, jura communia bildet. Dass er diess kraft seines natürlichen, kraft des göttlichen Rechtes thut, kann Spinoza keinen Augenblick in Zweifel ziehen. Warum hat er nun diesen Weg nicht eingeschlagen, um den Uebergang aus dem natürlichen Zustand in den geselligen zu machen? Spinoza könnte wohl darauf keine andere Antwort geben, als die, weil die Kraft des Einzelnen nicht stark genug sey, um eine Anzahl Anderer in dieser Abhängigkeit von seinem Willen wenigstens zu erhalten, weil der Selbst-Erhaltungs-Trieb der Vielen sich gegen eine solche Abhängigkeit vom Einzelnen bald sträuben und auflehnen würde, wenn es diesem auch augenblicklich gelänge, die Vielen sich zu unterwerfen. Mit dieser Antwort könnte man sich jedoch um so weniger zufrieden stellen lassen, als bei dieser Construction zwei Mittel, Andere von sich abhängig zu machen, welche Spinoza selbst als die stärksten und bindendsten bezeichnet, nicht ausgeschlossen sind, nämlich wohlwol-

lendes, wohlthätiges (Cap. II. §. 10) und vernünftiges (ibid. §. 21.) Handeln. Auch auf das Zeugniss der Geschichte könnte sich Spinoza nicht berufen, um jene Construction des gesellschaftlichen Lebens abzuweisen, und, wie gesagt, mit seinem Begriffe von natürlichem, göttlichem Rechte wäre sie nicht nur nicht im Widerstreit, sondern darin vollkommen begründet [157]). Jene Antwort würde auch die Frage aufregen: ob und wie Spinoza dem von ihm construirten gesellschaftlichen Leben nach den Grundsätzen seiner Theorie die Dauer verbürgen könne?

Kehren wir nun aber zu demjenigen Momente zurück, wo die Einigung des Willens und der Kraft Vieler geschehen, ein „Jus" gesetzt ist, „quod potentia non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur". Diess ist nach der Definition des Spinoza das Imperium seu Summae Potestates, die Herrschaft, die höchste Gewalt*). Es wird sich nun fragen: welche besondere Functionen dieses

---

*) Weitere Definitionen, die hieher gehören, sind (Cap. III. §. 1.): Imperii cujuscunque status dicitur Civilis; imperii autem integrum corpus Civitas appellatur; et communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica. Deinde homines, quatenus ex jure civili omnibus Civitatis commodis gaudent, cives appellamus, et subditos, quatenus civitatis institutis, seu legibus parere tenentur.

Imperium in sich begreife? wie das Verhältniss des Einzelnen zu demselben bestimmt werde? endlich wer das Subject desselben sey?

Zu den Functionen des Imperium gehört aber, Gesetze zu geben, auszulegen, abzuschaffen; zu bestimmen, was gut und bös, gerecht und ungerecht, billig und unbillig, fromm und gottlos (pium, impium) ist, was diesem und jenem gehört; über Krieg und Frieden zu entscheiden, Städte zu befestigen u. s. w. (Vergl. Cap. IV. §. 1. 2. 5.)

Daraus ergiebt sich das Verhältniss des Bürgers oder des Unterthanen zu dem Imperium oder den Summae potestates.

Auf der einen Seite werden wir sagen müssen, das Imperium sey durch den gemeinsamen, übereinstimmenden Willen derjenigen, die sich vereiniget haben, gesetzt; auf der anderen Seite aber, nachdem es gesetzt ist, besteht das Verhältniss darin, dass der Einzelne als Bürger sich aller Vortheile des Staates dem bürgerlichen Rechte gemäss erfreut, als Unterthan aber mit Verzichtleistung auf alles subjective Urtheilen und Wollen den Gesetzen und Entscheidungen der höchsten Gewalt unterworfen ist, nichts rechtmässiger-Weise thun noch haben kann, als was er nach dem gemeinsamen Beschluss des Staates zu vertheidigen vermag.

Spinosa macht sich selbst den Einwurf, ob es nicht gegen die Forderung der Vernunft sey, sich durchaus

dem Urtheile eines anderen zu unterwerfen? ob demnach der bürgerliche Zustand nicht widervernünftig sey und nur von vernunftlosen Menschen gegründet werden könne?

Nehmen wir zu demjenigen, was Spinoza auf diesen Einwurf unmittelbar erwiedert, noch sonstige Aeusserungen, die hieher gezogen werden können; so liegt die Antwort darin:

Der Wille des Staates ist als der Wille Aller zu achten und demnach, was der Staat für gerecht und gut erklärt, anzusehen, als ob es von jedem Einzelnen beschlossen sey.

Das natürliche Recht eines Jeden feyert (wenn wir die Sache recht erwägen) auch im bürgerlichen Zustande nicht. Wie im natürlichen Zustande, handelt der Mensch in demselben nach den Gesetzen seiner Natur und sorgt für seinen Nutzen. In beiderlei Zustand wird der Mensch durch Hoffnung oder Furcht getrieben, diess oder jenes zu thun oder zu lassen; der Hauptunterschied liegt darin, dass im bürgerlichen Zustand Alle dasselbe fürchten, denselben Grund der Sicherheit und dieselbe Lebensnorm haben; wobei jedoch Jeder sein Urtheil behält. Denn wer sich entschlossen hat, allen Befehlen des Staates zu gehorchen, sey es, weil er die Macht desselben fürchtet, oder weil er die Ruhe liebt, der sorgt wahrhaftig für seine Sicherheit und für seinen Nutzen nach seinem Sinne.

Wie die gesunde Vernunft überhaupt Nichts gegen die Natur lehrt *), so verlangt sie auch, so lange die Menschen den Affecten unterworfen sind, nicht, dass Jeder für sich unabhängig von den Anderen bleibe; sie muss vielmehr die Unmöglichkeit davon behaupten.

Auch fordert die Vernunft durchaus den Frieden zu suchen, der aber nicht behauptet werden kann, wenn nicht die gemeinsamen Gesetze des Staates unverletzt gehalten werden. Je mehr also der Mensch von der Vernunft sich leiten lässt, je mehr er frei ist, um so beständiger wird er die Gesetze des Staates beobachten und die Befehle der höchsten Gewalt, deren Unterthan er ist, vollziehen.

Hiezu kommt, dass der bürgerliche Zustand natürlicher Weise (naturaliter) eingeführt wird, um gemeinschaftliche Furcht zu heben und gemeinschaftliches Unglück abzuwenden und somit hauptsächlich das bezweckt, was jeder Vernünftige im natürlichen Zustand anstreben würde, aber vergebens. Muss daher der Vernünftige einmal Etwas thun, was nach seinem Bewusstseyn der Vernunft widerstreitet; so wird dieser Nachtheil bei Weitem durch die Vortheile ersetzt, die er aus

---

*) Hier ist angedeutet, dass der Uebergang aus dem natürlichen Zustand in den bürgerlichen durch den natürlichen Trieb und das natürliche Bedürfniss vermittelt werde.

demselben bürgerlichen Zustande zieht; und es ist auch Gesetz der Vernunft, von zwei Uebeln das geringere zu wählen.

Nach Allem können wir den Schluss ziehen, dass Niemand gegen die Vorschrift seiner Vernunft handelt; sofern er das thut, was nach den Gesetzen des Staates gefordert wird.

Diess wird Jeder um so leichter zugeben, wenn nun auch entwickelt wird, wie weit sich die Macht und folglich auch das Recht des Staates erstreckt. Spinoza giebt also jetzt die Gränzen, Schranken an, innerhalb welcher die höchste Gewalt sich bewegen soll. Diese Schranken sind zunächst durch den Zweck des Staates gezogen; der Zweck des Staates aber ist — nach dem ganzen Zusammenhang der wissenschaftlichen Construction — Verwirklichung des Gegensatzes des natürlichen Zustandes, also Friede (pax) im Gegensatze gegen die wechselseitige Feindschaft der Menschen gegen einander (sunt homines ex natura hostes, Cap. II. §. 14. — pax, non belli privatio, sed animorum unio sive concordia Cap. VI. §. 4.), und Sicherheit (securitas) im Gegensatze gegen die wechselseitige Furcht (status civilis instituitur ad metum communem adimendum Cap. III. §. 6. (Cap. V. §. 2.) [158]). Die so im Allgemeinen bestimmten Schranken bezeichnet Spinoza näher in Folgendem:

Für's erste, wie im natürlichen Zustande der ver-

nünftige Mensch der mächtigste und unabhängigste ist; so wird auch derjenige Staat am mächtigsten und unabhängigsten seyn, der auf Vernunft gegründet ist und von Vernunft geleitet wird. Auch lässt sich Einheit des Sinnes und Willens gar nicht denken, wenn der Staat nicht dasjenige hauptsächlich bezweckt, was nach dem Urtheil der gesunden Vernunft allen Menschen nützlich ist. Das will nun zu dem früher angeführten Satze: Imperii causae et fundamenta naturalia non ex rationis documentis petenda, gar nicht recht passen. Oder soll man die Uebereinstimmung in den Superlativen: „am mächtigsten und unabhängigsten" und in dem „hauptsächlich" suchen?

Für's andere sind die Unterthanen vom Staate nur insofern abhängig, als sie entweder die Macht und die Drohungen desselben fürchten oder den bürgerlichen Zustand lieben. Alles dasjenige also, wozu Niemand durch Belohnungen oder Drohungen bewogen werden kann, gehört nicht zum Recht des Staates. So wird sich Niemand seiner Urtheilskraft begeben; denn wer wird sich durch Belohnungen oder Drohungen bewegen lassen, zu glauben, das Ganze sey nicht grösser, als sein Theil, Gott sey nicht u. s. w. Ebensowenig wird sich Jemand auf solche Weise bewegen lassen, den zu lieben, den er hasst, und umgekehrt; dasselbe gilt dann auch von demjenigen, wogegen die menschliche Natur einen solchen Abscheu hat, dass es für schlimmer gilt,

als jedes Uebel, wie gegen sich selbst zeugen, seine Eltern tödten u. s. w.

Endlich fällt in das Gebiet der öffentlichen Gewalt minder dasjenige, was den Unwillen der Mehrzahl (plurimi) erregt. Denn es ist gewiss, dass die Menschen nach einem natürlichen Zuge sich mit einander vereinigen entweder wegen gemeinsamer Furcht oder aus Verlangen, für eine gemeinsame Beeinträchtigung Rache zu nehmen; und weil nun das Recht des Staates durch die allgemeine Macht des Volkes bestimmt wird, so ist es gewiss, dass die Macht und das Recht des Staates so weit vermindert wird, als er Grund und Veranlassung giebt, dass Mehrere sich (gegen ihn) vereinigen. Wenigstens hat der Staat gewisse Dinge zu fürchten, und wie der einzelne Bürger, oder der Mensch im natürlichen Zustand, so ist der Staat um so weniger in seinem Rechte (sui juris), je mehr Grund zur Furcht er hat.

So beschränkt sich die höchste Gewalt ihrem Wesen und Zweck nach. Dass es ausserdem auch positive Beschränkungen geben könne und müsse, daran werden wir zunächst durch die Aeusserung des Spinoza (Cap. III. §. 3.) erinnert: Wenn der Staat Jemanden das Recht und also auch die Macht (nam alias verba tantum dedit) einräumt, nach seinem Sinne zu leben; so begiebt er sich ebendamit seines Rechtes und trägt dasselbe auf denjenigen über, dem er solche Macht ein-

geräumt hat. Denn mit dieser Aeusserung steht die andere (Cap. I. §. 6.) in dem genauesten Zusammenhang: Eine Herrschaft, deren Wohlfarth von der Treu und Redlichkeit eines Menschen abhängt und deren Geschäfte nicht richtig besorgt werden können, wenn nicht diejenigen, welche sie behandeln, treu und redlich seyn wollen, wird nicht beständig seyn; vielmehr, damit sie fortdauern kann, werden die öffentlichen Verhältnisse so geordnet werden müssen, dass diejenigen, welche sie verwalten, sie mögen von der Vernunft oder vom Affecte geleitet werden, gar nicht verführt werden können, treulos zu seyn und schlecht (prave) zu handeln. Auch ist es in Beziehung auf die Sicherheit des Staates gleichgültig, mit welcher Gesinnung und Absicht die öffentlichen Angelegenheiten besorgt werden, wenn sie nur recht besorgt werden; denn Freiheit des Geistes oder Tapferkeit ist die Tugend eines Privatmannes; die Tugend des Staates aber ist Sicherheit. Indessen werden sich diese positiven Bestimmungen und Beschränkungen auf verschiedene Weise modificiren, je nachdem das Subject der öffentlichen Gewalt ist.

Spinoza unterscheidet hier drei Formen (Cap. II. §. 17.): Imperium is tenet, qui curam Reipublicae ex communi consensu habet. Quodsi haec cura ad Concilium pertineat, quod ex communi multitudine componitur, tum Imperium *Democratia* appellatur; si autem ex quibusdam tantum selectis, *Aristocratia* et si deni-

que Reipublicae cura et consequenter imperium penes unum sit, tum *Monarchia* apellatur.

Es drängt sich hier von selbst die Frage auf, ob von diesen Formen etwa die eine die ursprüngliche, die anderen die abgeleiteten seyen? Dass die Demokratie die ursprüngliche sey, ist schon in der vorhin angeführten Stelle durch die Worte: „ex communi consensu“ bezeichnet; noch bestimmter aber und ganz unzweideutig ist die Stelle (Cap. IV. §. 6.): „Contractus, seu leges, quibus multitudo jus *suum* in unum Concilium vel hominem *transfert*, non dubium est, quin violari debeant“ u. s. w. Denn darin liegt der Gedanke, dass die Demokratie die ursprüngliche Form sey, die Aristokratie aber und die Monarchie von derselben abgeleitet, ein Ausfluss derselben.

Nach diesem könnten wir nun weiter darlegen, welche Constitution Spinoza für jede dieser drei Formen entwirft. Allein wir müssen es unterlassen, theils weil wir uns auf die allgemeine Theorie des Spinoza vom Recht und Staat beschränken wollten, theils weil sein Tractatus politicus selbst gerade in dieser Beziehung unvollendet ist. Höchst interessant, auch in geschichtlicher Hinsicht, ist der Entwurf einer Constitution für die Monarchie, worauf ich schon in meiner Schrift: Die Wissenschaft des Rechts nach Grundsätzen der praktischen Vernunft. Tübingen 1828. S. 81. folg. hingewiesen habe.

Um so gewisser liegt es in dem Zweck dieser Abhandlung, auch diesen Theil der Spinozischen Philosophie nach wissenschaftlichen Grundsätzen und geschichtlichen Beziehungen [159]) zu beleuchten.

Dabei können wir die Theorie vom Recht und vom Staat theils an und für sich, theils im Zusammenhange mit der Ethik und dem System überhaupt betrachten.

Was dem Staate vorangeht und woraus die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Staates begriffen werden muss, ist das natürliche Recht in der Einheit mit dem natürlichen Selbsterhaltungstriebe. Wie dieser Selbsterhaltungstrieb in rein-individueller Geltung aufgefasst und ~~anerkannt wird~~, indem Jeder (er mag beschaffen seyn, wie er will, auch in intellectueller und ethischer Hinsicht) sein Selbst zu erhalten strebt; ebenso auch das natürliche Recht, als die individuelle Macht, das individuelle Vermögen, den so bestimmten Trieb zu befriedigen, ex *suo ingenio* vivendi, so dass auch die Beurtheilung der Handlungen, welche und sofern sie Mittel der Selbsterhaltung sind, einzig und allein davon abhängt. Was Ich, als diesen, als dieses Individuum für angemessen halte, mich als diesen, als dieses Individuum zu erhalten, und zu thun vermag, das thue ich kraft meines natürlichen Rechtes. Eine andere, nähere Bestimmung (definitio) hat der Begriff des natürlichen Rechtes nicht. Der allgemeine Zustand, der durch dieses natürliche, auf den Selbsterhaltungs-Trieb sich be-

ziehende Recht und das darnach bestimmte Handeln der Menschen für sich und im Verhältniss zu einander gebildet wird, ist der sogenannte Naturzustand, oder der natürliche Zustand. Man könnte diess die atomistische Ansicht nennen, in welcher sich die zufällige Willkühr des Subjectes geltend macht, Alles der subjectiven zufälligen Willkühr preisgegeben ist; und es wäre, wie sich zeigen wird, für das System günstig, wenn diese Ansicht wirklich darin begründet wäre. Allein es verhält sich ganz anders, nämlich so: Wie jeder Mensch seinem Wesen nach eine Modification der absoluten göttlichen Substanz ist, so ist sein Daseyn und Wirken durch das actuose Seyn Gottes bedingt und bestimmt auf ewige und nothwendige Weise; im Wesen, Daseyn und Wirken jedes menschlichen Individuum ist Gottes Wesen und Macht gegenwärtig. Demnach ist jener Selbsterhaltungs-Trieb ein göttlicher Trieb, jenes Recht ein göttliches Recht, jener Zustand ein von Gott geordneter Zustand. Die atomistische Ansicht muss der systematischen weichen, was als zufällige Willkühr des Subjectes erscheinen mag, ist in Wahrheit ewige Nothwendigkeit der absoluten, objectiven Natur (der natura naturans). Darin liegt mehr als eine Schwierigkeit, mit welcher das System zu kämpfen hat; die erste gleich beim Uebergang aus dem natürlichen Zustand in den bürgerlichen, und zwar in verschiedenen Beziehungen; man kann nämlich

1) fragen: ob überhaupt ein Uebergang im System begründet und durch das System gefordert sey? der natürliche Zustand ist ein von Gott geordneter, und zwar — wenn wir recht zudringlich seyn wollen, der unmittelbar von Gott geordnete Zustand, dem also nur ein minder vollkommener folgen kann (Vergl. S. 94. 95. dieser Abhandlung). Spinosa sagt: Im natürlichen Zustand sind die Menschen gegen einander feindselig, weil und sofern sie von Affecten beherrscht werden; Jeder hat sich vor den Anderen zu fürchten, Einer kann sich allein gegen Alle nicht schützen, und die Selbsterhaltung des Einzelnen ist also nicht gesichert. Allein diess ist eine oberflächliche und bestimmten Lehrsätzen widerstreitende Auffassung. Spinoza erklärt wiederholt und mit grossem Ernste gegen die philosophischen und theologischen Sittenrichter, dass die Affecte nicht Fehler, sondern Eigenschaften der menschlichen Natur seyen. Halte man dieses Urtheil einmal fest. Es ist nicht zu längnen, dass durch die Affecte in den Verhältnissen der Einzelnen zu einander Gegensätze hervorgerufen werden; allein sind solche relative Gegensätze nicht auch in den übrigen Gebieten der Natur, und wenn sie dort in der allgemeinen gesetzmässigen Ordnung des Ganzen ausgeglichen werden, warum nicht auch in der gleichfalls von Gott bestimmten Ordnung des menschlichen Lebens, welches zudem nur ein Theil der Welt ist? Von diesem Standpuncte aus erscheint es auch als eine

übertriebene und wirklich unrichtige Vorstellung, dass Einer Alle gegen sich habe; die Gegensätze vertheilen sich, weil sie gegenseitig sind, und auch die Gefahr, weil sie für Alle und Jeden die gleiche ist, vermindert sich. Wohl wird sie Einzelne treffen, so dass sie darin zu Grunde gehen, aber wie will es nun Spinoza von seiner Welt- und Lebens-Ansicht aus rechtfertigen, dass er auf die Erhaltung des Einzelnen so grossen Werth legt? Hat denn der Einzelne einen anderen Werth, als dass er Theil und Mittel des Ganzen ist und demnach, wenn es das Schicksal so fügt, als ein — williges oder gezwungenes — Opfer in dem Ganzen und für das Ganze falle? kraft seines natürlichen, göttlichen Rechtes; denn Jeder hat nur soviel natürliches Recht, als er natürliche Kraft hat, da zu seyn und zu wirken. Wollen wir noch geschichtliche Parallelen ziehen, so hat der Spinozismus diejenige philosophische Theorie zu seinem Gegensatze, welche (wie es in der neuesten Zeit geschehen ist) vor und ausser dem Staate, also, wenn wir uns so ausdrücken wollen, in dem Natur-Zustande, nur vom Rechte des subjectiven Willens weiss, von subjectiver Willkühr und Gewaltthätigkeit. Diese Theorie fühlt sich freilich gedrungen, ein Objectives und Allgemeines zu suchen, die Schwierigkeit liegt aber darin, von jenem Ausgangspunct aus ein Solches zu finden. Die Spinozische Theorie hat von Anfang an (ex principio) ein Objectives und Allgemeines, und darum erscheint

es als ein überflüssiges Unternehmen, über dasselbe hinauszugehen und ein Anderes zu suchen.

Indessen müssen wir doch an einen ähnlichen Moment und Uebergang, der in der Ethik vorkam, erinnern. Es ist (S. 161. folg. dieser Abhandlung) angeführt worden, dass Spinoza, nachdem er zwischen Thun und Leiden des Geistes einen Unterschied in Absicht auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Gut und Bös oder Uebel verneint hat, sodann, um eine **ethische** Beurtheilung menschlicher Handlungen und Zustände möglich zu machen und einzuleiten, von einer idea hominis, tanquam naturae humanae exemplar spricht, wornach jetzt das Thun des Geistes — und diess ist die ratio — als das Vollkommene, Gute, als die Tugend, das Leiden als das Gegentheil hievon anzusehen ist.

Findet sich nun davon etwa in der Rechts- und Staats-Theorie eine Anwendung? In der Bestimmung des Begriffs vom natürlichen Rechte und Zustande offenbar nicht; aber vielleicht in dem Uebergange von diesem in den bürgerlichen Zustand? Auch nicht; Spinoza sagt ja ausdrücklich: *Imperii* causae et fundamenta naturalia non ex *rationis* documentis petenda, sed ex hominum *communi natura* et *conditione* deducenda sunt.

Wir sind also auf den allgemeinen Standpunct, wo noch kein Gegensatz zwischen Vernünftig und Unvernünftig, Gut und Bös anerkannt wird, gestellt oder angewiesen. Diess ist wegen des nun Folgenden wohl zu bemerken.

2) Eine weitere Schwierigkeit liegt nämlich in der bestimmten Art und Weise, wie der Uebergang vom natürlichen Zustand in den bürgerlichen gemacht wird.

In dem natürlichen Zustande sind die Menschen, jeder mit soviel natürlichem Rechte, als er natürliche Kraft, da zu seyn und zu wirken, hat, gesetzt. Die natürliche Folge, der natürliche Fortschritt wäre also (wie oben schon S. 196. folg. gesagt wurde) diess, dass derjenige, welcher die grösste Kraft hat, vermöge des darin begründeten absoluten, göttlichen Rechtes die minder Starken und Berechtigten sich unterwirft, von sich abhängig macht, über sie herrscht, und ihnen communia jura vorschreibt. Diess ist die natürliche Construction, also nach der oben angeführten Stelle die wahre; übrigens auch die vernünftige, wenigstens nicht vernunftwidrige, „quoniam ratio nihil contra naturam docet (Cap. III. §. 6.); und immerhin könnte man auch da gelten lassen, „hominem tum maxime sui juris esse, quando maxime ratione ducitur" (Cap. III. §. 7. V. §. 1.); wir würden dann nur eine Herrschaft des Vernünftigen, als des Stärksten, Unabhängigsten, Höchst Berechtigten über die Unvernünftigen als die Schwachen, Abhängigen, Minder-Berechtigten erhalten, welche zugleich die mächtigste, unabhängigste und beste ist; womit jedoch eine andere Herrschaft als eine gleichfalls rechtliche nicht ausgeschlossen wäre; denn „aliud est agrum *jure* colere, aliud agrum *optime* colere — — aliud est *jure* im-

perare et Reipublicae curam habere, aliud *optime* imperare et Rempublicam *optime* gubernare" (Cap. V. §. 1.). Von keinen anderen Prämissen aus lässt sich die absolute Monarchie mit göttlichem Rechte (von Gottes Gnaden Cap. II. §. 22.) so leicht und einfach ableiten, als aus Spinoza's Theorie vom natürlichem Rechte. Er zieht aber (und es verdient diess um so mehr Aufmerksamkeit, je strenger sonst Spinoza in seinen Folgerungen ist) diese Consequenz nicht, vielmehr lässt er Viele mit gleichem Rechte, als gleich Berechtigte, sich mit einander vereinigen, einen Vertrag (contractus) schliessen und communia jura setzen. Diess ist eine zweite Inconsequenz; von den Vielen hat zwar Jeder, der eine, wie der andere, den gleichen Trieb der Selbsterhaltung, aber nicht Jeder, der eine, wie der andere, die gleiche Kraft, diesen Trieb geltend zu machen und zu befriedigen, d. h. von den Vielen tritt zwar Jeder mit dem gleichen Interesse, aber nicht mit dem gleichen Rechte in die Vereinigung; wie kann er in der zu stiftenden Gesellschaft gleiche Rechte ansprechen und einräumen? Hätte Spinoza in dem wesentlichen Charakter der Menschheit Etwas gefunden und anerkannt, was an sich absoluten Werth hat und darnach zu achten ist; so könnte er Jedem, dem einen wie dem andern, in der Gesellschaft ein an sich gleiches Recht gewähren. Jenes hat er aber nicht anerkannt, und dennoch gewährt er dieses. Dürf-

ten wir etwa in dieser doppelten Inconsequenz eine Spur finden, dass Spinoza in dem menschlichen Geiste einen ohne Vergleich höheren Trieb und ein ohne Vergleich höheres Bedürfniss wenigstens geahnt habe, als den Trieb und das Bedürfniss der Selbsterhaltung?

Die Grundlage seiner Theorie von Recht und Staat ist eine rein physische, aber in der Entwicklung und Ausbildung wird dieser Charakter bis zur Inconsequenz gemildert, was wohl dem geheimen Einflusse eines höheren geistigen sittlichen Elementes zuzuschreiben ist.

3) Die Vereinigung ist durch einen Vertrag geschlossen. Spinoza spricht sich darüber nicht aus, ob und wiefern dieser Vertrag bindend ist. Das Imperium, die höchste Gewalt, ist ursprünglich bei der vereinigten Menge (multitudo, Einheit der Vielheit); diese kann aber jene Gewalt durch Vertrag an ein aristokratisches Collegium oder an einen Monarchen übertragen.

Der Zweck des Staates kann zwar, wenn man auf den Grund seiner Stiftung zurückgeht, kein anderer seyn, als dass Friede und Sicherheit gewonnen werde. Auffallend ist es nun aber, dass auf der einen Seite der Friede nicht als privatio belli, d. h. nicht als negativer äusserlicher Zustand gedacht werden soll, sondern als animorum unio seu concordia, womit der Begriff in die innere sittliche Sphäre erhoben und damit von jedem Bürger eine sittlich bestimmte Gesin-

nung gefordert wird; auf der anderen Seite gesagt wird, für die Sicherheit des Staates sey es gleichgültig, mit welcher Gesinnung die öffentlichen Angelegenheiten besorgt werden, wenn sie nur recht besorgt werden; d. h. dieselbe Anforderung, wie an die Bürger, an die Beamten des Staates nicht gemacht (Vergl. Cap. I. §. 6. mit V. §. 4.), hier also ein äusserliches, mechanisches Handeln als genügend angesehen wird. Indessen kann Spinoza auch hier nicht umhin, die Nothwendigkeit einer sittlichen Beschränkung anzuerkennen. Eine solche ist offenbar angezeigt, wenn er (Cap. III. §. 9.) sagt: „ad Civitatis jus ea minus pertinere, quae plurimi indignantur“, wenn er (Cap. IV. §. 4.) neben dem metus die *reverentia* subditorum erga Civitatem nennt, quibus sublatis — Civitas tollitur; wenn er hinzusetzt: „Civitas itaque, ut sui juris sit, metus et reverentiae causas servare tenetur; alias Civitas esse desinit. Nam iis, vel ei, qui imperium tenet, aeque impossibile est, ebrium aut nudum cum scortis per plateas currere, histrionem agere, leges ab ipso latas aperte violare, seu contemnere et cum his majestatem servare, ac impossibile est, simul esse et non esse“. So wird auch hier die in der ursprünglichen Anlage physische Macht in eine sittliche verklärt. Darnach muss dann auch die Frage entschieden werden, welche Gewähr die Dauer des Staates habe. Von der einen Seite betrachtet, ist es mit der Theorie gar nicht unvereinbar, dass derje-

nige, der Kraft genug in sich fühlt und wirklich besitzt, sich zum absoluten Herrscher aufwerfe (Cap. II. §. 12.), und es möchte für diese Auffassung nicht ohne Bedeutung seyn, dass Spinoza von einer Verbindlichkeit des Vertrags schweigt, als wollte er dem natürlichen, absoluten Rechte keine sittliche Beschränkung entgegensetzen. Allein auf der anderen Seite, nachdem die physische Macht zur sittlichen erhoben ist, wird die Auflösung des Staates, sofern sie eine innere ist (und von einer anderen kann hier die Rede nicht seyn), nur als eine sittliche gedacht werden können, was Spinoza wieder sehr bestimmt bezeichnet, wenn er sagt: „Civitatem peccare, quando ea agit vel fieri patitur, quae causa esse possunt ipsius ruinae, — quando contra rationis dictamen aliquid agit“ (Cap. IV. §. 4.), wenn er die Auflösung des Staates und des Vertrages als nothwendige Folge davon ansieht, „si simul plerorumque civium communis metus in indignationem vertatur“ besonders da wir nach obigem zu metus noch reverentia hinzudenken dürfen und sollen. Nun erklärt sich auch das Stillschweigen über die Verbindlichkeit des Vertrages anders; nämlich, wenn diese gesetzt wäre, müsste der Auflösung die Entscheidung vorangehen, dass der Vertrag gebrochen sey, hiezu suchte man aber den Richter vergeblich; Spinoza betrachtet daher die Auflösung einfach als ein sittlich-nothwendiges Ereigniss.

Wenn wir uns nach allem diesem überzeugt haben

hen, dass Spinoza's Rechts- und Staats-Theorie sich von einer physischen Grundlage aus in den sittlichen Charakter verklärt, so tritt hier freilich abermals die Schwierigkeit ein, diesen Uebergang im Systeme klar und deutlich nachzuweisen, es bestätiget sich aber auch hier das oben (S. 184.) von uns gefällte Urtheil.

Auch ist noch die Frage zu erörtern, wie sich der Staat und das Leben im Staate zu dem höchsten Gut des Menschen verhalte? Das höchste Gut des Menschen ist das intuitive Wissen in seiner Einheit mit der intellectuellen Liebe Gottes. Dass dieses über die Sphäre des Staates hinausliegt und vom Staate nicht berührt werden kann, liegt in der Sache selbst und wird von Spinoza auch ausdrücklich gesagt: „Mens, quatenus ratione utitur, non summarum potestatum, sed sui juris est. Atque adeo vera Dei cognitio et amor nullius imperio subjici potest" (Cap. III. §. 10.). Auf dieser Höhe des intellectuellen und sittlichen Lebens ist das Begreifen, wie der Welt überhaupt, so insbesondere auch des Staates aus und in der Idee Gottes dasjenige, worin der Geist seine Befriedigung hat, ein Begreifen, worin alle Differenzen und Gegensätze als etwas zeitliches und vorübergehendes verschwinden, und die Nothwendigkeit des göttlichen Seyns und Wirkens die substantielle Wahrheit ist. Ein tiefer, herrlicher Gedanke, wenn der Grund der Welt eine sittliche Macht ist, die als solche in dem Handeln des creatürlichen Geistes zur Selbstoffenbarung kommt!

Anmerkungen.

1) Ich führe nur an: Dr. C. Rosenkranz, De Spinozae Philosophia Dissertatio. Hal. et Lips. 1828. — Dr. C. A. Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie etc. Ansbach 1833. — C. B. Schlüter, die Lehre des Spinosa etc. Münster 1836. — Dr. J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, Bd. I. Abthl. 2., 1836.

2) Erdmann, in der angeführten Schrift S. 46. 47. sagt: „Der Mangel der Philosophie des Malebranche ist dieser: dass sie sich dem Cartesianismus noch nicht ganz entwunden hat. — Nicht so auf halbem Wege blieb Spinoza stehen. Hierin liegt der Grund, warum in dieser Darstellung Malebranche vor dem Spinoza betrachtet wird. Malebranche ist nur der unvollendete Spinoza, und dieser die Vollendung von jenem. Soll aber auch noch eine rein historische Rechtfertigung für diese Anordnung gegeben werden, so kann daran erinnert werden, dass dasjenige Werk des Malebranche, nach welchem wir vorzüglich die Darstellung seines Systems gegeben haben, in der That zwei Jahre vor dem Erscheinen der Spinozischen Ethik herausgegeben ward, nicht zu gedenken, dass, indem die Malebranche'sche (!) Lehre **sogleich**, die Spinoza'sche erst nach geraumer Zeit Anklang fand, jene sich als die erweist, die früher dem Bewusstseyn der Zeit entsprach".

Es ist, wie sich von selbst versteht, nicht möglich, die Frage: welcher in der Geschichte der Philosophie dem anderen vorzusetzen sey, Spinoza dem Malebranche oder Malebranche dem Spinoza, nach allen Gründen und Beziehungen

in einer Note zu erschöpfen. Ich mache nur auf Folgendes aufmerksam.

Wenn entschieden werden soll, ob von zwei Philosophen, die der Zeit nach einander so nahe sind, wie Spinoza (n. 1632.) und Malebranche (n. 1638.), und von dem Systeme Eines Dritten, hier des Cartesius, ausgiengen, dieser oder jener dem anderen in der Geschichte vorzusetzen sey; so kommt es gewiss 1) nicht darauf an, von welchem zuerst eine Schrift in öffentlichem Druck erschienen ist, denn die Erfahrung zeigt Beispiele genug, dass in dieser Hinsicht der Schüler oft dem Lehrer vorangeeilt ist; 2) ebensowenig darauf, wessen Lehre früher dem Bewusstseyn der Zeit entsprach. Sondern es fragt sich: a) ob der eine sich an dem anderen und vermittelst des anderen (auch durch mündlichen Unterricht) gebildet habe (das subjectiv-persönliche Verhältniss der Abhängigkeit), und 2) wenn dieses nicht nachgewiesen werden kann, wessen System in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie einen weiteren Fortschritt gemacht hat (das innere objective Verhältniss). Beurtheilen wir nun die Frage in bestimmter Beziehung auf Spinoza und Malebranche, so ist es allerdings wahr, dass das Werk des Malebranche: de la Recherche de la Vérité, einige (3) Jahre früher in öffentlichem Druck erschien, als die Ethik des Spinoza (das erste Buch von jenem erschien 1673, ein zweites und drittes 1674, die letzte — siebente — Ausgabe 1712.). Aber nicht zu übersehen ist, dass vor jenem Werke des Malebranche (schon 1664, also 10 Jahre früher) die Darstellung von dem ersten und zweiten Theil der Cartesianischen Principia mit den Cogitat. Metaphysic. und (1670) der Tractatus theologico-politicus des Spinoza erschienen war, — und dass diese Werke dem Bewusstseyn der Zeit sehr bald nicht fremd geblieben seyen, beweist (um alles Uebrige zu übergehen) sehr klar der Umstand, dass Spinoza schon zu Anfang des Jahres 1673 (in welchem das erste Buch von Malebranche: de la Recherche de la Vérité, erschien) einen Ruf auf eine deutsche Univer-

sität (Heidelberg) erhielt, mit Zusagen, die sehr deutlich bezeugen, dass man seine Lehre wohl kannte. Selbst die Ethik war schon im Jahr 1675, wenigstens in engeren Kreisen, sehr wohl bekannt (also fertig), wie aus mehreren Briefen hervorgeht (z. B. Ep. 65.). Davon kann also gar keine Rede seyn, dass sich Spinoza an Malebranche gebildet hat; dagegen man allerdings fragen könnte, ob Malebranche bei seinem Werke: de la Recherche de la Vérité, nicht von Anfang an die zwei früher erschienenen Schriften des Spinoza, und bei den späteren Ausgaben auch die Ethik des Spinoza benützt habe. Was dann das innere objective Verhältniss anbelangt, so ist ebensowenig zweifelhaft, dass in der Philosophie des Malebranche bei derselben Grundidee das ideelle Princip viel mehr herausgebildet und zu seinem Rechte gegenüber von dem materiellen gekommen ist, als in der des Spinoza; in ersterer löst sich dieses sogar in jenem auf. Und darum gehört Malebranche nach Spinoza, zwischen diesen und Leibniz.

3) Joh. Regius: Cartesius verus Spinozismi architectus. 1718.

4) Andala: Cartesius verus Spinozismi eversor. (Beide Schriften konnte ich mir nicht verschaffen.)

5) Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder die von dem heutigen Jüdenthumb und dessen geheimen Cabbala vergötterte Welt, an Mose Germano, sonsten Johann Peter Speeth, von Augsburg gebürtig, befunden und widerleget von Johann Georg Wachter. Amsterdam, bei Johann Wolters, Buchhändlern auf dem Wasser, 1699. Cfr. G. G. Leibnitii Opp. Omn. ed. Dutens. T. I. pag. 381. Not. qqqq) und p. 71. Derselbe Wachter schrieb auch Elucidarium Cabbalisticum, welches F. H. Jacobi nennt. (Werke Bd. IV. Abthl. 1. S. 167.). Man vergl. Arnold's unpartheiische Kirchen- und Ketzer-Historie, Bd. II. S. 1152.

6) B. de Spinoza Opp. ed. Paulus. Vol. post. S. 602.

7) B. de Spinoza Opp. Vol. post. S. 615. Vol. pr. S. 507. (Ep. XIX.)

8) Renat. Cart. Princip. Philos. m. g. demonstr. nebst den Cogitata metaphysica, erschienen 1644. Der tract. theol. polit. erschien schon 1670, und die übrigen Werke sind bekanntlich posthuma, erschienen 1677.

9) Heinrich Ritter's Preisschrift über die Philosophie des Cartesius und Spinoza und ihre gegenseitigen Berührungspuncte, Leipzig 1817, und meine Schrift: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, Tübingen 1816.

10) Princip. I. 7. Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet *ordine philosophanti* occurrat. — Repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. In der Medit. II. heisst es bloss: Ego sum, ego existo; allein dem Zusammenhang nach ist es dasselbe, wie: Ego cogito, ergo sum. Voran geht nämlich, um nur diess anzuführen: Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit; haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit, et fallat, quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo, adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronunciatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, *vel mente concipitur*, necessario esse verum. In der Responsio ad Secundas Objectiones (Tertio) heisst es dann auch ausdrücklich: ego cogito, ergo sum vel existo. Vergl. de Methodo IV.

11) Den Gegnern der Cartesianischen Philosophie entgieng dieses nicht; Huet z. B. in seiner Censura philosophiae Cartesianae, Paris 1694. S. 23. Cap. I. §. 7. ignorirt ganz die frühere Darstellung in den Meditationes, und hält sich einzig und allein an die in den Principiis, indem er sogar diejenigen Cartesianer, die sich auf die frühere Erklärung ihres Meisters beriefen, damit zurechtweist.

12) Sehr beachtungswerth ist die Aeusserung des Carte-

sius, die Natur unseres Geistes seye so, dass er die allgemeinen Urtheile aus der Erkenntniss der besonderen, des Einzelnen, bilde. Auch die Unterscheidung zwischen zweierlei Bedeutungen, welche das Wort: principium, haben könne, in Epist. I. 118., ist nicht zu übersehen.

13) Es verdient wohl bemerkt zu werden, dass der französische Philosoph Cartesius (so viel mir wenigstens bekannt ist) in der Geschichte der Neu-Europäischen Philosophie der erste war, welcher mit Ego die mens bezeichnete; schon in de Methodo IV. „Adeo ut Ego, hoc est, mens per quam solam sum is, qui sum, sit res a corpore plane distincta" u. s. w. — In Medit. III. sagt er: „me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me accipio. (In der indischen Philosophie kommt allerdings jene Bezeichnung auch schon vor.)

14) Diesem Zusammenhange gemäss bestimmt Cartesius den Begriff des Denkens Princip. I. 9.: „Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, *quatenus eorum in nobis conscientia est*. Atque ita non modo intelligere, vello, imaginari, sed etiam, sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video vel ego ambulo ergo sum et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare, me videre vel ambulare, quamvis oculos non aperiam et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipsu sensu, sive *conscientia* videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa". Hierin liegt schon der Gedanke: das Ich, als Einheit des Subjectiven und Objectiven sey das gewisseste — „prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur". Princ. I. 8. Vergl. auch Resp. ad Sec. Obj. Definit. I.

15) Cartesius wendet nämlich in seiner Reflexion (Princip. I. 11.) das Axiom an: „Lumine naturali — notissimum,

nihili nullas esse affectiones sive qualitates; atque ideo ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri".

16) Gemäss der oben (S. 10.) erwähnten Natur unsers Denkens, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. — Ueber die Entwicklung selbst s. Medit. III. und de Method. IV.

17) Darüber s. Princip. I. 45.

18) Nach seinem Unterschiede vom Sentire et Imaginari. De Methodo IV. „Nec imaginandi facultas nec sentiendi nullius unquam rei nos certos reddere possit, nisi intellectu sive ratione cooperante. (Also im reinen Denken oder in dem vom Denken durchdrungenen Anschauen und Vorstellen liegt die Gewissheit.)

19) Zu bemerken ist, dass dieses Mittelglied, die Ableitung des Kriteriums der Wahrheit und Gewissheit einer Erkenntniss, in den Principia nicht vorkommt.

20) S. Princip. I. 48. — Die ewigen Wahrheiten (Axiomata sive Communes Notiones) findet man zusammengestellt in dem Anhang zu der Resp. ad Secund. Object; — die Erklärungen über die Begriffe von Substanz etc. in Princip. I. 51 folg. 55 folg. — Sehr beachtungswerth ist die Unterscheidung zwischen: „in rebus ipsis" und „in nostra tantum cogitatione" in Beziehung auf die modos, und, was zu dem einen, und was zu dem anderen gerechnet wird. Ueber den Begriff der Substanz hatte sich Cartesius in dem Anhang zu der Resp. ad Secund. Obj. (Defin. V.) so erklärt: „Omnis res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia. Neque enim ipsius Substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit aliquid quod percipimus sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine no-

tum est nullum esse posse nihili reale attributum". — Ganz anders lautet seine Erklärung in Princip. I. 51.: „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis". — Doch behauptete Cartesius später in Princip. I. 52., wie er in der Resp. ad Secund. Obj. behauptet hatte: „Verum tamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates".

21) Cartesius gebraucht einmal den Ausdruck: „spontaneo quodam motu", und dann den: „impetus naturales". Diess soll mit dem: „doctus a natura", welches er von dem lumen naturale wohl unterscheidet, identisch seyn.

22) In Absicht auf die Ideen von den körperlichen Dingen muss sich Cartesius freilich wenden und drehen; nachdem er ausgeschieden, was daran nicht klar und deutlich ist und was das Ich auch an sich wahrnimmt, sagt er: „Caetera autem omnia, ex quibus rerum corporearum ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs et motus in me quidem, cum nihil aliud sim quam res cogitans, *formaliter* non continentur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter.

23) Ich sage: transcendentale; denn dass es nicht das empirische Ich, das Ich des empirischen Bewusstseyns sey, was jene Ideen producirt, deutet Cartesius auf seine Weise in den Worten an: „forte etiam aliqua alia est in me facultas nondum mihi satis cognita istarum idearum effectrix".

24) Es ist diess Alles in der Medit. III. ausgeführt. Man vergl. übrigens damit Epist. I, 81.

25) In den Princip. ist der Gang der Reflexion ein anderer. Nachdem in I. 13. bemerkt ist, dass alle Erkenntniss ungewiss sey, so lange die Seele nicht suae autorem originis agnoverit, stellt in §. 14. Cartesius die Idee Gottes auf, erkennt darin die nothwendige und ewige Existenz, und schliesst (ontologisch), Gott existire; erst §. 18. wirft er dann die Frage auf: „a quanam causa illam (ideam Dei) habeamus?“ In der Medit. III. dagegen sagt er, nachdem er die Definition Gottes gegeben, sogleich: „Quae sane omnia talia sunt, ut quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur“.

26) S. den Anhang zu Resp. ad Secund. Object.

27) Princip. I. 20. „Non — recordamur ideam Dei nobis aliquando a Deo advenisse, utpote quam semper habuimus.“

28) Princip. I. 75. „Deinde est ordine attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus. — Quod agentes, inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis; Et *simul* etiam et esse Deum et nos ab illo *pendere*, et ex ejus attributorum consideratione caeterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum *causa*.“ Vergl. Epist. I. 112.

29) Medit. V. namentlich die Worte: „Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim“.

30) Epist. I. 112. „Quantum ad veritates aeternas, dico iterum illas esse tantum veras aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit; non autem contra veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint verae. Et si homines verborum suorum sensum probe intelligerent, utique

non possent sine blasphemia dicere veritatem cujuspiam rei priorem esse cognitione Dei; in Deo enim unum idemque est velle et cognoscere; ita ut hoc ipso, quod aliquid velit, ideo cognoscat, et ideo tantum talis res est vera. Non est ergo dicendum, quod si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; Dei enim existentia est veritatum omnium possibilium prima et maxime aeterna, et sola, unde reliquae omnes procedant". Vergl. Respons. Sext. §. 8.

31) De Methodo IV.: „Hoc ipsum, quod paulo ante pro regula assumpsi, nempe illa omnia, quae clare et distincte concipimus, vera esse, non aliam ob causam sunt certa, quam quia Deus exsistit, estque Deus ens summum et perfectum." „Si nesciamus, quidquid Entis et Veri in nobis est, totum illud ab ente summo et infinito procedere, quantumvis clarae et distinctae essent Ideae nostrae, nulla nos ratio certos redderet, illas idcirco esse veras."

32) Ep. I. 81. „Persuasio — scientia; quae duo ita distinguo, ut persuasio sit, cum superest aliqua ratio, quae nos possit ad dubitandum impellere; scientia vero sit persuasio a ratione tam forti, ut nulla unquam fortiore concuti possit; qualem nullam habent, qui Deum ignorant." Denselben Sinn hat ohne Zweifel die in de Method. IV. gemachte Unterscheidung zwischen „certitudo moralis" und „certitudo metaphysica".

33) De Methodo IV.: „Omnino sive vigilemus sive dormiamus solam evidentiam rationis judicia nostra sequi debent. Notandumque est hic me loqui de evidentia nostrae rationis, non autem imaginationis nec sensuum." Man sehe die ganze Stelle nach und vergleiche damit viele andere in den Medit. und Princip.

34) Dasselbe gilt auch von der anderen Reflexion, die Cartesius macht (und die wir, um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, übergiengen), indem er fragt: Medit. III. „Quia cum minus attendo et rerum sensibilium imagines men-

tis aciem excaecant, non ita facile recordor, cur idea entis me perfectioris necessario ab ente aliquo procedat, quod sit revera perfectius: ulterius quaerere libet, an *ego* ipse *habens* illam ideam *esse* possem, si tale ens nullum existeret?" Princip. I. 20. „Quia vero non omnes hoc advertunt (dass die Idee Gottes nur aus dem existirenden Gott begriffen werden könne); quaerendum adhuc est, a quonam *simus nos* ipsi, qui summarum Dei perfectionum ideam in nobis habemus. Nam certe est lumine naturali notissimum, eam rem, quae novit aliquid se perfectius, a se non esse" u. s. w. — Diese Reflexion ist mit dem sogenannten kosmologischen Argumente verwandt, fasst aber das ideelle und reelle Verhältniss des menschlichen Geistes zu dem absoluten Geiste zusammen.

35) Anders oder wenigstens besser weiss ich es mir nicht zu erklären, dass Cartesius, nachdem er sich doch schon in der Medit. III. et IV. der Realität der Idee Gottes versichert hat, nun in Medit. V. noch das ontologische Argument gebraucht; er will offenbar den Gedanken ausdrücken: die Wahrheit der Idee Gottes ist nicht durch ein Anderes vermittelt, wenn auch das subjective Bewusstseyn davon auf solche Weise vermittelt seyn mag. — Einen anderen Weg geht Cartesius freilich in den Principia; dort, I. 14. 15., kommt zuerst der ontologische Beweis, dann erst in 18. die Frage: „a quanam causa illam (Dei sive entis summi ideam) habeamus"? und in 20. endlich die: „a qnonam simus ipsi, qui summarum Dei perfectionum ideam in nobis habemus"? — Der Gang der Reflexion in den Meditationes ist aber offenbar der angemessenere.

36) Medit. VI. und Princip. II. 1. 2.

37) Medit. IV. und Princip. I. 31—39. „Experior quandam in me esse judicandi facultatem, quam certe — a Deo accepi; cumque ille nolit me fallere, talem profecto non dedit, ut, dum ea recte utor, possim unquam errare. — At-

que ita prorsus, quamdiu de Deo tantum cogito — nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed postmodum ad me reversus experior, me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto non tantum Dei, sive entis summe perfecti, realem et positivam, sed etiam — nihili, sive ejus, quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi obversari, et me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo — non adeo mirum esse quod fallar atque ita certe intelligo, errorem, quatenus error est, non esse quid reale, quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum, nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa, sed contingere, ut errem ex eo, quod facultas, verum judicandi, quam in illo habeo, non sit in me infinita. Veruntamen hoc nondum omnino satis facit, non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet."

38) Medit. IV. „Adverto, errores a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi, quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est, ab intellectu et simul a voluntate.

Princip. I. 32 folg. „Omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt; quorum unus est perceptio sive operatio intellectus; alius vero, volitio sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi. Cum autem aliquid percipimus, modo tantum nihil plane de ipso affirmemus vel negemus, manifestum est, nos non falli, ut neque etiam cum id tantum affirmamus aut

negamus, quod clare et distincte percipimus, esse sic affirmandum aut negandum; sed tantummodo, cum (ut fit) etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus judicamus. Atque ad judicandum requiritur quidem intellectus — sed — etiam voluntas. — Et quidem intellectus perceptio, non nisi ad ea pauca, quae illi offeruntur, se extendit estque semper valde finita. Voluntas vero infinita quodammodo dici potest; — adeo ut facile illam ultra ea, quae clare percipimus, extendamus; hocque cum facimus, haud mirum est, quod contingat nos falli."

39) Aus den angeführten Stellen in Medit. IV. und Princip. I. 31—39. hebe ich hier nur folgendes Besondere aus: „Non habeo etiam causam conquerendi quod voluntatem dederit latius patentem quam intellectum, cum enim voluntas in *una* tantum re, et tanquam in *indivisibili* consistat, non videtur ferre ejus natura, ut quicquam ab illa demi possit; et sane quo amplior est, tanto majores debeo gratias ejus datori." — „Quod vero latissime pateat voluntas, hoc etiam ipsius naturae convenit." — „Magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti" Die Auflösung dieses besonderen Problemes in den Meditationes ist darum so interessant, weil sie die allgemeinen Begriffe und Urtheile enthält, worauf nach Cartesius die (sogenannte) Theodice überhaupt beruhen müsste.

40) Medit. IV. „Cum jam sciam, naturam meam esse valde infirmam et limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam; ex hoc satis etiam scio, innumerabilia illum posse, quorum causas ignorem; atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei. Occurrit etiam, non unam aliquam creaturam separatim, sed omnem rerum universitatem esse spectandam,

quoties an opera Dei perfecta sint inquirimus; quod enim forte non immerito, si solum esset, valde imperfectum videretur, ut habens in mundo rationem partis est perfectissimum.“

Princip. I. 28. „Ita denique nullas unquam rationes circa res naturales, a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus, quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes nos esse putemus; sed ipsum ut causam *efficientem* rerum omnium considerantes videbimus, quidnam ex iis ejus attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos ejus effectus, qui sensibus nostris apparent, lumen naturale quod nobis indidit, concludendum esse ostendat.“

41) Vergl. was nach Seite 13. mit der Anmerkung 24. über die Idee bereits entschieden ist.

42) Ich habe die erste und einfachste Darstellung des ontologischen Argumentes, die bei Cartesius vorkommt, gewählt, nach de Methodo IV. — Die ausführlichste, die auch Einwürfe und deren Auflösungen enthält, ist in der Medit. V.; eine dritte in Princip. I. 14—16. Vergleicht man die drei Darstellungen mit einander, so ist in der ersten, ältesten, von der existentia und dem existere schlechtweg die Rede; in der zweiten heisst es schon: „ut *semper* existat“, und in der dritten ganz bestimmt: „existentiam non possibilem et contingentem tantum, — sed omnino necessariam et aeternam“. Es kommen hier in Anwendung das Axiom: „In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae; sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti“, und die Definition: „Cum quid dicimus in alicujus rei natura sive conceptu contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari“. (Anhang zu den Resp. ad Sec. Obj. Ax. X. und Def. IX.) —

In der Respons. ad Primas Objectiones braucht Cartesius ein anderes Mittelglied, nämlich den Begriff der Macht (potentia): „Si attente examinemus an enti summe potenti competat existentia, et qualis, poterimus clare et distincte percipere, primo illi saltem competere possibilem existentiam, quemadmodum reliquis omnibus aliis rebus, quarum distincta idea in nobis est — Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immensam ejus potentiam attendentes agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsam revera existere, atque ab aeterno extitisse; est enim lumine naturali notissimum id quod propria sua vi potest existere, semper existere: Atque ita intelligemus existentiam necessariam in idea entis summe potentis contineri, non per figmentum intellectus, sed quia pertinet ad veram et immutabilem naturam talis entis, ut existat“. Aus diesem Begriffe göttlicher Macht (Allmacht) leitet dann Cartesius erst die übrigen Vollkommenheiten ab; denn er setzt hinzu: „Nec non etiam facile percipiemus illud ens summe potens non posse non habere in se omnes alias perfectiones quae in Dei idea continentur, adeo ut illae absque ullo figmento intellectus et ex natura sua simul junctae sint atque in Deo existant“.

43) S. die oben angeführte Stelle Princip. I. 51. Ueber die Formeln: „a se, causa sui“. Vergl. Respons. ad Primas Object. und Object. und Respons. quartae, Articul: de Deo. — Cartesius bemerkt unter Anderem in seiner Vertheidigung: „Quamvis admiserim Deum dici quodammodo posse *sui causam*, nullibi tamen illum eodem modo *sui effectum* nominavi.“

44) Princip. I. 26. 27. Epistol. I. 119.

45) Epist. I. 119. „Per infinitam substantiam intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod *non* est *accidens* notioni substantiae superadditum, sed *ipsa essentia* substantiae absolute sumptae.“

„Dico autem notionem, quam de infinito habeo, priorem esse in me notione finiti, quia hoc uno quod concipio ens seu *id quod est*, nulla habita ratione finiti aut infiniti, infinitum est ens illud quod concipio. Verum ut concipiam ens finitum, oportet ut aliquid rescindam ex generali ista notione entis, quam proinde priorem esse necesse est.“ „Veritas consistit in esse, falsitas in non esse; ita ut idea infiniti, cum comprehendat totum esse, illud omne comprehendit, quicquid est in rebus veri.“ Princip. I. 22. „Magna in hoc existentiam Dei probandi modo, *per ejus scilicet ideam*, est praerogativa, quod simul *quisnam* sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnoscamus. Nempe ad *ejus ideam* nobis *ingenitam* respicientes, videmus illum esse — omnia in se habentem in quibus aliquam perfectionem infinitam — clare possumus advertere.“

46) Medit. III., wo Cartesius sagt: „quod alia innumera (ausser dem, wovon ich klare und deutliche Erkenntniss habe) in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione ullo modo possum“; „forte alia innumera, quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse“. Vergl. Princip. I. 19. 28. Besonders aber Respons. ad Primas Objectiones — das Gleichniss von der Anschauung des Meeres, und Epist. I. 110. „Sciri potest Deum esse infinitum et omnipotentem, quanquam anima nostra, utpote finita, id nequeat comprehendere sive concipere; eodem nimirum modo, quo montem manibus tangere possemus, sed non ut arborem aut aliam quampiam rem brachiis nostris non majorem amplecti; comprehendere enim est cogitatione complecti; ad hoc autem ut sciamus aliquid, sufficit ut illud cogitatione attingamus.“ Cartesius erkennt also an, dass in Gott ausser denjenigen Vollkommenheiten (oder Attributen), von welchen wir Bewusstseyn und Erkenntniss haben, unzählige andere seyn können, ja vermöge seiner Unendlichkeit seyen, dass aber auch derjenige, welcher das Ganze

mit seinem Gedanken nicht begreift, doch von dem in dem Ganzen enthaltenen Einzelnen einen klaren und deutlichen, ebendamit wahren Begriff haben könne.

47) Princip. I. 23.

48) De Methodo IV.

49) Princip. I. 23. Epist. I. 110. 115.

50) Wie weit Cartesius diesen Begriff ausdehnt, ersieht man am deutlichsten aus Epist. I. 110. und 115. Ich führe nur Folgendes an: „Dico fuisse ipsi (Deo) aeque liberum, facere, ne verum foret, omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse aequales, atque creare mundum; et quidem certum est has veritates ad essentiam ejus haud magis necessario pertinere, quam caeteras creaturas. Porro rogas quid fecerit Deus ut illas produceret? Dico, ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit aut vero (si creationem non adscribas, nisi existentiae rerum) illas disposuit et fecit. In Deo enim idem est velle, intelligere et creare; neque horum unum alio prius est, ne quidem ratione“. „Quantum ad difficultatem concipiendi, quî liberum et indifferens fuerit Deo efficere, ut non sit verum, quod tres anguli trianguli sint duobus rectis aequales, aut universim, quod contradictoria nequeant esse simul vera; id facile solvi potest considerando, potentiae divinae limites nullos esse posse; deinde etiam advertendo mentem nostram esse finitam atque ita creatam, ut possit concipere tanquam possibilia ea quae Deus revera voluit esse possibilia; sed non ita ut possint etiam concipere tanquam possibilia ea, quae Deus potuisset quidem possibilia reddere, sed quae tamen ipse voluit reddere impossibilia. — Quanquam — Deus voluerit nonnullas veritates esse necessarias, minime tamen sequitur id illum necessario voluisse, aliud enim prorsus est velle illas esse necessarias, aliud velle necessario, seu ad id volendum cogi.“

51) Hier macht Cartesius das göttliche Wollen und Wir-

ken zum prius im Verhältniss zu dem göttlichen Denken, und verletzt auch, nur auf andere Weise als in der von ihm bestrittenen Ansicht geschieht, den Kanon: „in Deo idem est velle, intelligere et creare; neque horum unum alio prius est, ne quidem ratione". Es liegt wohl auch ein arger Widerspruch darin, dass die höchst vollkommene Substanz aus der absoluten Indifferenz, aus der puren lauteren Unbestimmtheit heraus soll wollen und wirken und — denken können!

52) Princip. I. 62. „— Distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest. — Atque cognoscitur ex eo, quod non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus. — ibid. 63. — Nonnulla est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt."

53) Princip. II. 10—12. Der Raum unterscheidet sich vom Körper, wie Gattung oder Art vom Individuum.

54) Princip. II. 16. 20. 21. 22.

55) Princip II. 23.

56) Princip. II. 24. 25.

57) Cartesius führt Princip. II. 26. aus, es sey ein grosses Vorurtheil, dass zur Bewegung mehr Action erfordert werde, als zur Ruhe; der Wahrheit nach bedürfe es keiner grösseren (oder wenigstens keiner viel! grösseren) Action, um einen ruhenden Körper in Bewegung, als um einen bewegten plötzlich in Ruhe zu versetzen. Definire man also die Bewegung als actio, so sey zwischen ihr und der Ruhe kein Gegensatz.

58) Princip. II. 27.

59) Princip. II. 36.

60) Princip. II. 37 folg.

61) Princip. III. 1. „Inventis jam quibusdam principiis rerum materialium — examinandum est, an ex iis solis omnia naturae phaenomena possimus explicare; incipiendumque ab iis, quae maxime universalia sunt et a quibus reliqua dependent; nempe a generali totius hujus mundi adspectabilis constructione.“ — Ebendaselbst §. 3. „Principia autem, quae jam invenimus, tam vasta sunt et tam foecunda, ut multo plura ex iis sequantur, quam in hoc mundo adspectabili contineri videamus; ac etiam multo plura, quam mens nostra cogitando perlustrare unquam possit. Sed jam brevem historiam praecipuorum naturae phaenomenon (quorum causae hic sunt investigandae) nobis ob oculos proponemus; non quidem ut ipsis tanquam rationibus utamur ad aliquid probandum; cupimus enim *rationes effectuum a causis*, non autem e contrario *causarum* ab *effectibus* deducere“ u. s. w. — Ebendaselbst §. 45.: „Nihilominus, ut ad plantarum vel hominum naturas intelligendas longe melius est considerare, quo pacto paulatim ex seminibus nasci possint, quam quo pacto a Deo in prima mundi origine creati sint; ita si quae principia possimus excogitare, valde simplicia et cognitu facilia, ex quibus tanquam seminibus quibusdam et sidera et terram et denique omnia, quae in hoc mundo aspectabili deprehendimus, oriri potuisse demonstremus, quamvis ipsa nunquam sic orta esse probe sciamus; hoc pacto tamen eorum naturam longe melius exponemus, quam si tantum, qualia jam sint, describeremus. Et quia talia principia mihi videor invenisse, ipsa breviter hic exponam. Schon de Methodo V. hatte Cartesius gesagt: „Natura ipsarum (rerum materialium) multo facilius capi potest, cum ita paulatim orientes conspiciuntur, quam cum tantum ut absolutae et perfectae considerantur?

Die Freude über diesen ebenso schönen, als wahren natur-philosophischen Gedanken wird durch die Bemerkung getrübt, dass ihn Cartesius für eine blosse Hypothese ausgiebt, und zwar mit dem Bewusstseyn ihrer objectiven Unwahrheit — oder ist diese Aeusserung etwa aus der Scheu

vor der Orthodoxie der Theologen zu erklären? Was bei dem Versuche einer solchen Construction in Acht zu nehmen sey, sagt Cartesius in Princip. III. 1. 2. 3. und Epist. I. 56.

62) Nach de Methodo V. war diess seine erste Vor- und Darstellungsweise; nach Princip. III. 47. hat er dieselbe später aufgegeben.

63) Princip. III. 46.

64) Epist. II. 2. I. 67. de Method. V.

65) De Method. V. Epist. I. 67. Hier heisst es auch: „Sunt autem aliae rationes multo plures et fortiores, sed non omnibus ita obviae, quae contrarium plane persuadent. Inter quas suum quidem locum obtinet, quod non sit tam probabile omnes vermes, culices, erucas, et reliqua animalia immortali anima praedita esse, quam machinarum instar se movere".

66) Epist. I. 67. setzt hinzu: „quod a sola spirituum vi et membrorum conformatione dependet, potestque *anima corporea* appellari". Die spirituum vis geht von der Wärme des Herzens oder im Herzen aus, „in — corde aliquem sine lumine ignem, — quem non putabam diversum esse ab eo, qui foenum congestum antequam siccum sit calefacit, aut qui vina recentia ab acinis nondum separata fervere facit" de Method. V.

Epist. I. 67. sagt übrigens Cartesius, es sey mit all' dem nicht bewiesen, dass die Thiere keine Seelen haben, „quia mens humana illorum corda non pervadit".

67) Respons. ad Object. Sext. §. 2. verglichen mit §. 10. — Epist. I. 29. 30. — Das Nähere s. Princip. IV. 189. folg. Epist. II. 36. 40. — Die Abhandlungen: De Homine et de Formatione foetus.

68) Resp. ad Sec. Obj.

69) Epist. I. 9. „Quantum — ad animae post hanc vitam statum — omissis iis, quae fides docet, fateor sola ratione naturali posse nos multa quidem conjectare, quibus nobis satis blandiamur, spesque eximias concipere, sed certitudinem nul-

lam. Et quia ratione naturali docemur, esse nobis in hac vita plura semper bona, quam mala, neque debemus certum incerto commutare, videtur eadem ista ratio docere, non esse quidem metuendam mortem, sed neque etiam quaerendam".

70) Die Aeusserungen in diesem Briefe sind auch in geschichtlicher Hinsicht merkwürdig, besonders die Worte: „ut etiam cum evidentissima aliqua ratio nos ad aliquid *inclinat*, licet *moraliter* loquendo vix possimus contrarium facere, tamen *absolute* loquendo possimus". Wer erinnert sich dabei nicht an die Windungen und Distinctionen des späteren Leibniz?

71) Die Worte: „modum solum cogitemus bonum esse hoc ipso testari arbitrii nostri libertatem" sind nicht ganz klar; man kann versucht werden, zu lesen: modo solum u. s. w.

72) Dahin spricht sich auch Cartesius selbst in Epist. I. 8. aus: „Dicam rationes omnes, quae Dei existentiam probant, illumque primam esse et immutabilem causam omnium effectuum, qui a libero hominum arbitrio non pendent, mihi videri probare illum etiam esse causam actionum omnium, quae a libero arbitrio pendent. Non enim demonstrari potest quod existat, nisi consideretur ut ens summe perfectum; non esset autem summe perfectum, si quid in mundo fieri posset, quod ab illo omnino non procederet. — Ex sola naturali Philosophia colligere licet, non posse animum humanum vel minimam cogitationem subire, quin velit Deus et ab aeterno voluerit, ut subiret. Neque hic locum habet scholastica distinctio inter causas universales et particulares; — Deus ita est rerum omnium universalis causa, ut sit earum etiam totalis et sic absque ejus voluntate fieri nihil potest. — Haud etiam credo per particularem hanc Dei providentiam, quam celsitudo Tua Theologiae fundamentum esse dicit, intelligere te mutationem aliquam, quae in decretis ejus accidat, ratione actionum, quae a libero nostro arbitrio pendent"; u. s. w.

73) Cartesius sagt: Der Irrthum sey nicht pura negatio, sed privatio sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me

quodammodo esse *deberet.* Dieses quodammodo erklärt und begreift sich nun, daraus nämlich, dass man den Menschen für sich betrachtet; betrachtet man ihn, was die allein wahre Betrachtungsweise ist, als Theil und Glied der Welt, so fällt das quodammodo, und mit demselben das deberet hinweg, und der Irrthum (mit der Sünde) stellt sich als pura negatio dar. — Die Medit. IV. enthält die Theorieen des Spinoza und *des Leibnitz* vom Bösen und dessen Verhältnisse zu der göttlichen Weltordnung.

74) Epist. I. 2. „Mihi quidem mos est, ut renuam, meas de Ethica cogitationes scribere, idque duabus de causis, una quod nullum sit argumentum, quod malignorum calumniis ampliorem materiam praebeat; altera, quod existimem non esse nisi Principum aut eorum, qui Principum authoritate muniti sunt, alienis moribus leges ponere". — Daher er auch (ebendaselbst) Chanut (den französischen Gesandten am schwedischen Hofe) bittet, die Briefe über moralische Gegenstände, die er an die Prinzessin Elisabeth geschrieben hatte, und nun durch Chanut an die Königin von Schweden sendet, in keines Dritten Hände kommen zu lassen.

75) Man wird unwillkührlich an den Kant'schen Begriff vom höchsten Gut (bonum consummatum) und seinen zwei Elementen (dem obersten Gute (bonum supremum) und der Glückseligkeit) mit ihrem Verhältnisse zu einander erinnert.

77) Dieses unmittelbare Sich — vindiciren des wahren Gedankens ist bei Spinoza sehr merkwürdig. — Man kann damit die kurze und treffende Kritik über die Skeptiker (Vol. II. S. 429.) vergleichen, die mit den Worten schliesst: „adeoque habendi sunt tanquam automata, quae mente omnino carent".

78) Daher „fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio ejus, quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus ejusque proprietatum et virium.

79) „Prima pars Methodi — est, distinguere et separare

ideam veram a ceteris perceptionibus, et cohibere mentem, ne *falsas, fictas* et *dubias* cum veris confundat", was nun Spinoza im Besonderen durchgeht. — Die Methode hat demnach den wahren Gedanken und die Gewissheit davon, das Bewusstseyn desselben, als solchen, zu ihrer Voraussetzung, und beginnt damit, den Unterschied desselben von allen übrigen Vorstellungen aufzufassen und zu bestimmen.

80) Weil das Verhältniss zwischen zwei Gedanken dem Verhältniss zwischen den formellen Wesen derselben gleich ist, weil die Gedanken dieselbe Gemeinschaft mit einander haben (d. h. der eine den anderen auf dieselbe Weise und in derselben Ordnung erzeugen), wie die Dinge der Natur.

81) Diese Wendung ist auffallend; sie verräth den (speculativen) Gedanken, dass es sich um nichts Anderes handelt, als um eine, soviel möglich, vollständige und vollkommene Erkenntniss des Absoluten.

82) Die also auch affirmativ wird seyn müssen. Spinoza bemerkt dazu: „Loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem, quae propter verborum penuriam poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur".

83) „Quo specialior est idea, eo distinctior, ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quaerenda est."

84) Diese Erkenntniss setzt aber voraus, dass man die Natur und Kraft des Denkens erkenne, und diese Erkenntniss ist aus der Definition des Denkens abzuleiten — d. h. Entweder muss die Definition des Denkens durch sich selbst klar seyn, oder wir vermögen Nichts zu erkennen.

85) Die sieben oder acht ersten Sätze des ersten Theiles der Ethik lassen sich nur daraus erklären, dass Spinoza gegen den gewöhnlichen Begriff von Substanz ankämpft; demjenigen, der Spinoza's Begriff präsent hat, müssen sie fast ungereimt erscheinen.

86) Auch hier, namentlich in dem Schol. zu Prop. 10., nimmt er gewiss auf Cartesius Rücksicht; aber der Begriff des entis realissimi, der Substanz, die alle Realitäten als Attribute in sich begreift, wird doch mehr vorausgesetzt, als der Gedenkbarkeit nach construirt. — Die Frage: ob verschiedene Realitäten (attributa realiter distincta) einander nicht ausschliessen, wird durch die Wendung, dass jedes Attribut durch sich begriffen werde, eigentlich doch nur abgewiesen.

87) In diesen beiden Argumenten wird offenbar die Existenz Gottes vorausgesetzt, und was als durch den Beweis erschlossen erscheint, ist allein die Nothwendigkeit der Existenz, die Aseität. Auch in der Demonstr. von Prop. 7. ist jene Voraussetzung ganz klar und offenbar.

88) Vergl. die Anmerkung 42.

89) Es wiederholt sich hier das in der Anmerk. 87. ausgesprochene Urtheil. In der Wendung a posteriori ist das Argument dem kosmologischen verwandt.

90) Wenn Spinoza, um die Untheilbarkeit der Substanz zu beweisen, zuerst (Prop. 12.) auf die Attribute reflectirt, so nimmt er wohl auf Cartesianische Vorstellungsweise Rücksicht, worauf das Corollar. zu Prop. 13. bestimmt hindeutet. Im darauf folgenden Scholion giebt er dann den einfachen Beweis aus dem Begriffe der Substanz an sich.

91) Ob er einen solchen in sich und mit sich vollzogen habe, muss unentschieden bleiben.

92) „Veritas se ipsam patefacit“.

93) Diess ist offenbar Hindeutung auf Cartesius; vergl. Anm. 50. u. 51. 30.

94) Diese Gegensätze zwischen Cartesius und Spinoza haben eine allgemeine speculative Bedeutung, und sind insbesondere auch in unserer Zeit wieder der Aufmerksamkeit werth.

95) Friedr. Ast: Grundriss einer Geschichte der Philosophie 1807. S. 369. Tennemann: Grundriss der Geschichte der

Philosophie 1825. S. 342. F. H. Jacobi: Werke, Bd. IV. Abth. 1. S. 56. 217. 220. — Am meisten ist, so viel mir bekannt, darauf eingegangen Tiedemann: Geist der speculativen Philosophie Bd. 6. S. 307. flg. wodurch aber die folgende Untersuchung wohl nicht überflüssig werden wird. — Bestimmt und deutlich, aber nur im Allgemeinen, spricht sich darüber aus Mussmann in seinem: Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie 1830. S. 155 flg.; noch kürzer Hegel: Werke, Bd. XV. (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. III.) S. 368. Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, 2te Auflage, Bd. III. S. 58. — Feuerbach und Erdmann ignoriren dieses Verhältniss.

96) Der Verf. sagt in der Vorrede: „Wir bieten dir hier, geneigter Leser, die allerneusten Controversien von Holland". Ich kann nicht widerstehen, aus der nämlichen Schrift folgende Stelle auszuziehen. „Denn es ist eine neue Ebionitische Arth heut zu tage aufgestanden, welche alles von den Juden herleiten will, darüber ich mich zum höchsten verwundern muss. — — Ich habe neulich mit Erstaunung eine Vorrede über den Numerum Septenarium gelesen, darinnen alle Weisheit von den Juden hergeleitet wird. Es wird heut zu tage schier kein Buch geschrieben, da mann die Klauen des Judenthumbs nicht an bemerken könnte". Franz v. Baader sagt in seinen: Philosophische Schriften und Aufsätze, Bd. I. 1831. S. 292. „Nicht nur das Seelenheil, sondern auch die Wissenschaft kommt von den Juden". Man vergleiche die Jahreszahlen, in welchen diese zwei Schriften erschienen. (Der Aufsatz von F. v. Baader: Ueber die Vierzahl des Lebens, erschien 1818 in Berlin.) — Die Hoffnung, die sich an diese Ansicht anknüpft, hat sich auch bereits ausgesprochen in der kleinen Schrift von Leopold Schmid: Wo wird die Wissenschaft ihre Ruhe und Vollendung finden? Heidelberg 1835. — Ueber die jetzt schon sehr lehrreiche und interessante Schrift: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, lässt sich noch kein gültiges Urtheil

fällen, da von den 5 Theilen, aus denen sie bestehen soll, erst zwei erschienen sind, 1827 und 1834.

97) Die Thesen, die SPEETH aufstellt, sind: „die Heidnische Religion und Gottesdienstigkeit, die das Ensoph und Verborgene Gottes ausser Natur und Creatur, das ewig, gross, weiss und heilig Wesen etc. für ihr Object und Zweck erkennet, strecket an und vor sich selbst, nach ihrem Esse zur Hoffarth! Die jüdische Religion, die den in der Natur und Creatur durch's Werk der Schöpfung offenbarten Gott zu ihrem Vorwurf hat, strecket an und vor sich selbst zur Demuth."

In der Schrift: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, zweiter Theil 1834. S. 56. heisst es: „Den Unterschied zwischen der Gottheit an sich und ihrer Erscheinung kennt die Kabbalah nicht, die, wie das ganze Alterthum, blos auf dem Standpunkt der Aeusserlichkeit steht. Diese Unterscheidung ist uns lediglich durch das Christenthum aufgegangen, welches zuerst die verborgene Innerlichkeit dem menschlichen Geiste aufgeschlossen".

Die Kabbalisten fangen daher gleich mit den Sephiroth oder der erscheinenden Gottheit an, ohne weiter von אין סוף (Ainsoph) oder der Gottheit an sich zu reden, welche ihnen zu erhaben und überschwenglich ist."

98) Moses Maimonides in seinem: Moreh Nevochim P. I. Cap. 68. (lat. Uebersetzung von Joh. Buxtorf, fil. 1629. S. 122 f.) sagt: „Nosti protritum illud Philosophorum de Deo Opt. Max. axioma: Deum esse Intellectum, Intelligens et Intelligibile et ista tria in ipso esse Unum, neque multitudinem efficere". Er bemerkt, den Sinn dieses Axioms werde Derjenige schwer verstehen, welcher die Natur und das Wesen des Denkens nicht versteht und meint, es verhalte sich damit ebenso, wie mit sinnlichen Dingen, z. B. der Weisse und Schwärze. Er unterscheidet sodann, um das Axiom zu erläutern, zwischen Intelligere potentia und Intelligere actu, und sagt: „Quando

homo rem aliquam intelligit ut e. g. formam hujus vel illius arboris, quae ipsi ostenditur illamque a materia ejus abstrahit atque ita abstractam illam formam in mente sua concipit et sibi (quod est opus Intellectus) imaginatur; tum dicitur *Intelligens actu* vel *Intelligere actu*, et sic Intellectus ille ipsius in actu est ipsa Forma arboris a materia abstracta, quae est in Intellectu ipsius. Nam intellectus nihil aliud est, quam res intellecta. — Res vero illa, per quam intellecta est forma arboris et a materia abstracta, nempe το Intelligens, sine dubio nihil est aliud, quam Intellectus in actu existens. — — Quia ergo certo constat, quod Deus Benedictus sit Intellectus in actu perpetuo, sine ulla potentia, sequitur necessario, Ipsum et Rem, quae ab ipso apprehenditur, esse unum idemque; Essentiam nempe ejus et actum Apprehensionis, a quo dicitur Intelligens, esse ipsam substantiam Intellectus, qui est ejus essentia. Quod cum ita sit, perpetuo erit Deus Intellectus, Intelligens et Intellectum." — Auch für die richtige Auffassung des kosmologischen Argumentes führt Spinoza (Ep. 29.) Judaeum quendam Rab Ghasdaj an.

99) Sogar Hegel (Werke Bd. XV. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. III. S. 391.) übersetzt diese noch: die vorübergehende Ursache; ebenso Feuerbach (Geschichte der neueren Philosophie, S. 392. §. 119.). (Vergl. S. 61. dieser Abhandlung.)

100) Nach Ep. 65. wünschte ein Unbekannter Beispiele von Solchem, was von Gott unmittelbar hervorgebracht worden und was vermittelst einer unendlichen Modification hervorgebracht wird. Er meinte, von der ersteren Art sey das Denken und die Ausdehnung; von der anderen der Verstand im Denken, die Bewegung in der Ausdehnung. Ep. 66. antwortet darauf Spinoza: Exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione intellectus absolute infinitus; in Extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen

semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. pag. 2. — Der Unbekannte hatte gewiss einen glücklichen Gedanken; denn es würde für den wissenschaftlichen Einbau des Systemes (um mich so auszudrücken) sehr günstig seyn, wenn aus der absoluten Natur Gottes unmittelbar das Denken und die Ausdehnung, und vermittelst dieser in jener Sphäre der Verstand und in dieser die Bewegung abgeleitet werden könnten, indem so eine innere Verknüpfung wäre und Verstand und Bewegung wohl als Mittel-Glieder zwischen dem Absoluten und Endlichen gedeutet werden könnten, sofern sie neben dem Charakter der (unbestimmten) Unendlichkeit den Werth von Principien der Specification und Individuation haben. Allein Spinoza setzt Denken und Ausdehnung auch den nothwendigen und unendlichen modis vor und was er von der facies totius Universi sagt, ist nicht sehr klar und einleuchtend; denn diese facies totius Universi setzt ja res singulares als existirend voraus, kann also nicht das Mittelglied seyn, um von den nothwendigen und unendlichen modis auf die res singulares zu kommen.

101) Der Kanon: determinatio est negatio, der (wie gezeigt werden wird) von den neuesten Beurtheilern so sehr missverstanden worden ist, kommt hier nicht in Anwendung. Auch ist nicht zu übersehen, dass diese Ansicht mit der sogenannten geometrischen Methode sogar nicht gegeben und übereinstimmend ist, dass diese vielmehr das Entgegengesetzte zum Bewusstseyn bringt. Denn bei der sogenannten geometrischen Methode sind die Begriffe und Urtheile um so gehaltvoller, d. h. vollkommener, je entfernter sie von dem Anfange, d. h. je mehr sie vermittelt sind, wie z. B. auch nur ein flüchtiger Blick in Euklid's Elemente lehrt. Die Ethik Spinoza's selbst giebt davon Zeugniss; man vergl. den Schluss des fünften Buches mit den ersten Sätzen des ersten.

102) Dieser Ausdruck hat also eine ganz allgemeine Bedeutung — wie unser: Erkennen, und es ist falsch, denselben durch: Wahrnehmen zu übersetzen.

103) Diess bestätiget die entsprechende Stelle in: de Intellectus emendatione. Opp. ed. Paulus Vol. post. p. 421 seq. Die aufgezählten vier Arten oder Stufen der Erkenntniss erläutert er dort so: „Dantur tres numeri; quaerit quis quartum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Dicunt hic passim mercatores, se scire, quid sit agendum, ut quartus inveniatur, quia nempe eam operationem nondum oblivioni tradiderunt, quam nudam sine demonstratione a suis magistris audiverunt (diess wäre die erste Erkenntniss-Art); alii vero ab experientia simplicium faciunt axioma universale, scilicet ubi quartus numerus per se patet, ut in his 2, 4, 3, 6. Ubi experiuntur, quod ducto secundo in tertium, et producto deinde per primum diviso fiat quotiens 6; et cum vident eundem numerum produci, quem sine hac operatione noverant esse proportionalem, inde concludunt operationem esse bonam ad quartum numerum proportionalem semper inveniendum (zweite Erkenntniss-Art). Sed Mathematici vi demonstrationis Prop. 19. lib. 7. Euclidis sciunt, quales numeri inter se sint proportionales, scilicet ex natura proportionis, ejusque proprietate, quod nempe numerus, qui fit ex primo et quarto, aequalis sit numero, qui fit ex secundo et tertio (dritte Erkenntniss-Art); attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident, et si videant, non vident eam vi illius Propositionis; sed intuitive, nullam operationem facientes“ (vierte Erkenntniss-Art). Hier fällt auf, dass Spinoza die mathematische Erkenntniss als eine nicht-adaequate bezeichnet (welchen Ausdruck er auch in der Aufzählung der vier Erkenntniss-Arten (Nro. III.) gebraucht); aber sehr deutlich und entschieden ist nun ausgesprochen, dass die vierte Erkenntniss-Art in ihrem Unterschied von der dritten eine unvermittelte ist. Wie wenig klar übrigens Spinoza sonst sich über das Verhältniss zwischen dem secundum und tertium genus cognitionis wenigstens auszudrücken wusste, zeigt auch Prop. 28. Den Satz: „Conatus, seu Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere, oriri non

potest ex primo; at quidem ex secundo cognitionis genere"; beweist er so: „Nam ideae, quae in nobis clarae et distinctae sunt, sive quae ad tertium cognitionis genus referuntur, non possunt sequi ex ideis mutilatis et confusis, quae ad primum cognitionis genus referuntur; sed ex ideis adaequatis, sive ex secundo et tertio cognitionis genere; ac proinde Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere non potest oriri ex primo; at quidem ex secundo". Hier werden offenbar auf der einen Seite die zweite und dritte Art der Erkenntniss identificirt und auf gleiche Linie gestellt (die ideae clarae et distinctae — possunt sequi ex ideis *adaequatis sive ex secundo* et tertio cognitionis genere, wornach auch dem secundum genus ideae adaequatae zugetheilt werden); auf der anderen Seite wird die dritte Art als etwas von der zweiten aus Angestrebtes und Begehrtes, also als etwas Höheres bezeichnet; wie denn auch im Anfang der Stelle die ideae clarae et distinctae als solche bezeichnet werden, quae ad tertium (nicht auch ad secundum) cognitionis genus referuntur.

104) So erkläre ich mir auch (ungeachtet alles dessen, was dagegen eingewendet werden mag) die intellectuelle Anschauung der Schelling'schen Lehre; sie ist Anschauung, aber die von dem vernünftigen Gedanken (dass Gott in allen Dingen das Wirkliche ist) durchdrungene, mit ihm Eins gewordene Anschauung. So setzt sie freilich das vernünftige Denken, den vernünftigen Gedanken voraus — kann aber nun doch auf ihrer Stufe unmittelbare Erkenntniss seyn. Vergl. Braniss System der Metaphysik, Breslau 1834. S. 154. „In dem sich selbst tragenden, auf keiner Voraussetzung ruhenden Vernunftwissen muss nicht blos der Gegenstand, sondern auch das Denken selbst auf völlig unvermittelte Weise auftreten. Nun ist aber das verständige Denken an sich selbst ein wesentlich vermitteltes; es beruht auf dem sinnlichen Vorstellen, und geht daraus als ein Resultat der Entwicklung hervor, tritt also gar nicht als unmittelbares auf. Das ver-

nünftige Denken ist dagegen durch nichts vermittelt, und wiewohl es in der Entwicklungsgeschichte des Menschen erst auf dessen verständige Entfaltung folgt, so geht es doch nicht aus derselben als Resultat hervor, und nur kraft eines absoluten (freien) Actes manifestirt sich der Mensch als vernünftiger. Das vernünftige Denken ist also allein das schlechthin auftretende und somit das wesentlich unmittelbare.“

105) Die übrigens auch hier schon bedeutsame Unterscheidung zwischen einer niedereren und höheren Liebe, d. h. Tugend, wird später noch besprochen werden. Dieselbe kommt, wie bekannt, schon bei Platon vor, ist dann aber bei den sogenannten Neu-Platonikern in der Art ausgebildet, dass sie zu den charakteristischen Lehren dieses Systemes gehört. — Dass die höchste Stufe der Erkenntniss auch die Vollendung des sittlichen Lebens ist, die intellectuelle Anschauung die vollkommene Tugend, ist Lehre des Plotin und der Indischen Religionsphilosophie. Vergl. W. v. Humboldt: Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata, Berlin 1826. S. 6. u. a. St. — Moses Maimonides in seinem Moreh Nevochim Prs. III. cap. 54. (lat. Uebersetzung von Joh. Buxtorff fil. S. 528 folg.) unterscheidet 4 Arten von Vollkommenheit des Menschen: Die erste besteht im Besitz von Reichthum und Ehren und Würden; er bezeichnet sie als minima et levissima (perfectio) und sagt: nullam Essentiae hominis perfectionem inde accedere. Die zweite ist perfecta Proportio, Dispositio et Forma Corporis; — ad Animam nihil omnino utilitatis inde redit. Die dritte ist Perfectio Morum et Virtutum in summo et perfectissimo gradu. Diese sey nur das Fundament zur folgenden und nicht der höchste Zweck des Menschen. Sie beziehe sich nur auf sein Verhältniss zu anderen Menschen und sey nur auf den Nutzen der Menschen gerichtet. Ausser der Verbindung mit Menschen seyen diese Tugenden

otiosae, inanes, inutiles nullamque ei perfectionem largiuntur. Die vierte Art — vera est Hominis Perfectio, quando videlicet Homo veras consequitur Virtutes *intellectuales* et ex illis veras scientias ac opiniones addiscit *in rebus Divinis*. Atque hic ultimus est finis Hominis, Hominem perfectione vera perfectum reddens eique soli propria; per illam Homo dignus fit *Aeternitate* et *Immortalitate*; per illam Homo est Homo.

106) Man sollte diese Bemerkung nie vergessen, wenn man über philosophische und mathematische Methode richtig urtheilen will.

107) Die erste Anregung dieser Ansicht und den Haupt-Gedanken hat Derselbe wohl von Hegel genommen, s. Dessen: Werke Bd. XV. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. III. z. B. S. 380 u. a. St.

108) Die Demonstration dieses Satzes ist aller Aufmerksamkeit werth: Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejus essentiam constituens (per Defin. 4.) adeoque (per Defin. 3.) per se concipi debet. — Bei dem adeoque beruft sich also Spinoza auf Def. 3. und diess ist die Definition der Substanz: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. So wird also der Begriff der Substanz und der des Attributes identificirt; das Attribut wird als mit der Substanz Eins oder identisch gesetzt.

109) Hier könnte man auf den Einfall kommen, das per se concipi müsse bei dem Attribut dahin gedeutet werden: der Begriff des Einen sey unabhängig von dem des Anderen; allein diese Deutung hat freilich im Spinozismus ihre grossen Schwierigkeiten, wie wir sehen werden.

110) Hier ist, was wohl zu bemerken, der Ausdruck: concipi, nicht der: percipi gebraucht. Vergl. auch Ep. 27.

111) Auch hier ist der innige Nexus, die Identität von Substanz und Attribut nicht zu verkennen.

112) Diesen speculativen Gedanken hatte (was gewiss bemerkenswerth ist) schon Cartesius sehr bestimmt ausgesprochen; indem er sagte, 1) es sey nicht *accidens* notioni substantiae *superadditum*, sed *ipsa essentia* substantiae absolute sumptae, dass sie perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habe (vergl. Anm. 45.), 2) inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, sey nur distinctio rationis (vergl. Anm. 52.) — Dass Spinoza in dem Scholion zu Prop. 10. den Ausdruck: ens (unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi) und nicht den: substantia gebraucht, kann nicht auffallen; ens und substantia gebraucht er auch sonst gleichbedeutend, wie sogar in der Definition (6.) von Gott.

113) Ich will von den vielen Stellen nur Eine anführen, die aber in mehrfacher Beziehung bezeichnend ist, Princip. I. 56. Nachdem Cartesius in §. 55. gesagt hatte: „Durationem rei cujusque esse tantum modum, quo concipimus rem — quatenus esse perseverat; et similiter nec ordinem nec numerum esse quicquam diversum a rebus ordinatis et numeratis, sed esse tantum modos, sub quibus illas consideramus; setzt er §. 56. hinzu: Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa vel qualitates. Sed cum consideramus, substantiam ab illis affici vel variari, vocamus modos; cum, ab ista variatione talem posse denominari, vocamus qualitates; ac denique, cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa. Ideoque in Deo non proprie modos aut qnalitates, sed attributa tantum esse dicimus, quia nulla in eo *variatio* intelligenda est.

114) Was Cartesius beisetzt: „per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates, aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus, aliquam rem existentem, sive sub-

stantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse", ist durchaus nicht im Geiste des Spinoza; ihm ist die Substanz nicht ein von der Wahrnehmung des Attributes aus Erschlossenes. Die Cogit. Metaph. I. Cap. 3. können hier nicht entscheiden. In Ep. 27. sagt Spinoza: nihil nobis evidentius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo a nobis concipiatur (Spinoza geht von dem Begriffe: Ens aus, und zu dem des Attributes über). Vergl. Erdmann's a. Schrift S. 59.

115) Man vergl. auch Ep. 64.

116) Was würde ein Anhänger der Hegel'schen Philosophie urtheilen, wenn Jemand sagte: Nur unser subjectives, menschliches Denken bringe die Kategorieen an das göttliche Seyn heran? Und doch hätte man zu diesem Urtheile noch mehr Recht; vergl. z. B. Braniss System der Metaphysik. Breslau 1834. S. 156. unten.

117) Prop. 18. sagt: Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens; und die Demonstr. verweist auf Prop. 15., wornach gar kein Zweifel darüber Statt finden kann, dass der intellectus kein äusserer ist, sondern auch von ihm gilt: per Deum concipi debet.

Prop. 19. sagt: Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna. In der Demonstration heisst es dann: Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod Divinae substantiae essentiam exprimit, h o c e s t, i d, q u o d a d s u b s t a n t i a m p e r t i n e t: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent (hier ist doch von einem Verstande, für welchen das Wesen der Substanz in den Attributen ausgedrückt werden soll, nicht die Rede, sondern die Sache rein-objectiv gehalten). Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas, ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque sunt aeterna — und ein ä u s s e r e r Verstand soll die Attribute an die Substanz h e r a n bringen!

Prop. 20. sagt: Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt, und diess wird so demonstrirt: Deus ejusque

omnia attributa aeterna, hoc est, unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam, adeoque haec et ipsius essentia unum et idem sunt.

Auch Prop. 15. ist noch beizuziehen: Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae; und die Demonstr.: Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa; adeoque potest rerum essentia sine Deo concipi; atqui hoc est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est causa.

118) Man nehme dazu auch Prop. 16.

119) Sehr beachtenswerth ist auch Ep. 65. und Ep. 66.

120) Insofern ist freilich wahr, was Erdmann (s. oben S. 110.) sagt: „Und zwar liegt der Grund dazu, dass er (Gott) nur unter diesen Attributen betrachtet wird, nicht in Gott, sondern darin, dass der betrachtende menschliche Geist nur Ausdehnung und Denken in sich findet. Darum wird Gott nur unter diesen beiden betrachtet — es ist diess, wie gesagt, freilich wahr, wenn man den Accent auf die Worte: „nur" und „betrachtet" legt; aber unrichtig und unwahr ist es, wenn gesagt wird: Gott, die Substanz ist denkend, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut des Denkens, und ausgedehnt, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; auch folgt aus jenem Ausdrucke nicht, dass der (äussere) Verstand jene Attribute an die Substanz heranbringt, da ja, wie gesagt, der Verstand selbst in der Selbstoffenbarung Gottes im Endlichen begriffen ist. Hieraus erklärt sich auch hinreichend die verschiedene Ausdrucksweise des Spinoza, dass er das einemal sagt: attributum est id, quod intellectus percipit, tanquam essentiam substantiae constituens, das anderemal: per Dei attributa intelligo id, quod Divinae substantiae es-

sentiam exprimit, hoc est, id, quod ab substantiam pertinet u. s. w. S. Anmerk. 117. Ich möchte dabei wieder an Malebranche erinnern, wenn er sagt (de la Recherche de la Vérité Lib. II. Chap. 6.): Non seulement nous ne sçaurions rien voir, que Dieu ne veuille bien que nous le voyons, mais nous ne sçaurions rien voir, que Dieu même ne nous le fasse voir.

Nach dieser Ansicht beurtheile ich auch die Erklärung F. H. Jacobi's in seinen Werken Bd. IV. Abth. 1. S. 189 folg.

121) J. G. Wachter sagt z. B. in der genannten Schrift, dritter Theil, S. 17.: „Soviel man aus dem ganzen Gebäude seines Werks sehen kann, so hat Er zwar durch Gott ein unendliches Wesen verstanden, aber die Attributen hat er ausser einander gesetzet, und wie die zerstreueten Glieder an dem Leichnam des unendlichen Wesens concipieret, und also einem jeden, von diesen unendlichen Attributen, einen besonderen und von dem anderen abgetheilten fundum in der Substanz Gottes eingegeben. Solchergestalt wird ihm Gott allhier nichts anders seyn, als ein Aggregatum, oder Wesen, bestehende aus unendlichen Wesen, der je eines ausser dem andern in sich ist."

122) Die Unterscheidung zwischen Subjectivem und Objectivem, Idealem und Realem ist auch darum ungenügend, weil sie ganz unbestimmt ist, sofern sie die Qualitäten des Daseyns durchaus nicht bezeichnet.

123) F. H. Jacobi (Werke Bd. IV. Abth. 1. S. 191.) sagt; „Wahrlich, wenn Spinoza hierüber nicht im Reinen zu seyn glaubte, so glaubte er über nichts im Reinen zu seyn." Allein ich weiss nicht, wodurch Jacobi sich zu diesem Urtheile berechtiget glaubte.

124) Eth. Prs. II. Prop. 3. Schol.: Ostendimus, Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse.

125) Die Stelle in C. B. Schlüter: Die Lehre des Spinosa in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt. Münster 1836, lautet S. 18. vollständig so: „die — idea ideae, Selbstbewusstseyn als Begriff des Begriffs, bei Hegel gewissermassen Alles in Allem, schwimmt bei Spinosa ausnahmsweise und gleichsam als isolirtes Fettauge auf den Gewässern seines Realismus oben auf. Und doch konnte Hegel den Spinosismus die Grundlage der Wissenschaft nennen, weil auch bei ihm die Idee nur im endlich Einzelnen, im Menschen sich da ist, die Augen ausreibt, und zu sich kommt, sich mit sich zusammenschliesst, was der Idee erst im Durchgang durch und in der Rückkehr aus ihrem Andersseyn, oder in der Welt und Menschwerdung in sich als Geist gelingt.“

Diese Vergleichung der Spinozischen und Hegelschen Theorie ist falsch und gegen Spinoza ungerecht. Wenn diese das Selbstbewusst-seyn oder — werden Gottes von dem Bewusstseyn des endlichen Geistes abhängig macht; so ist der Sinn der Spinozischen Theorie vielmehr dieser: der endliche Geist hat nur insofern Bewusstseyn von sich selbst, als Gott von allen seinen (Gottes) Gedanken Bewusstseyn hat — und diess ist auch allein speculative Wahrheit, da hingegen das andere speculativer Unsinn ist, mag man nun das Selbstbewusstseyn an sich oder in seinem Verhältnisse zu einem anderen betrachten.

126) Indessen spricht Spinoza doch wiederholt von infinitus intellectus Dei z. B. Eth. Prs. II. Prop. 11. Coroll. Prop. 40. Demonstr. Prs. I. Prop. 33. Schol. 2.

127) Dass Spinoza diese Bestimmung in die dem ersten Buch der Ethik vorangeschickte Definition Gottes nicht aufgenommen hat, erklärt sich aus der bisherigen Darstellung eben so einfach als genügend.

128) Spinoza hält zwar diesen Unterschied nicht überall in den Ausdrücken consequent fest; da aber in den angeführten Stellen die Ausdrücke mit ihren Begriffen so bestimmt

zusammengestellt und an einander gehalten werden; so kann man jene Stellen als normirend betrachten.

129) So hatte auch Cartesius unterschieden; Medit. IV. sagt er: „non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse *deberet*.“

130) Gegen diese ganze Erklärung könnte man nun aber einwenden, dass das durare, als zeitliches Daseyn, auf einem blosen imaginandi modus beruhe, also etwas Unwahres sey. Allein dazu hat man keinen hinreichenden Grund; die Einwendung gienge auch wieder aus einem Missverständniss, einer Verwechslung von Begriffen hervor. In Eth. II. (Def. V.) definirt Spinoza die Duratio als indefinita existendi continuatio, und sagt in der Explic.: Dico indefinitam, quia per ipsam rei *existentis* naturam determinari nequaquam potest etc. Worin liegt, dass der Begriff der Duratio den der existentia in sich schliesst. Ferner Eth. V. Prop. 29. Schol. sagt er: Res duobus modis a nobis ut *actuales* concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Auch hier ist durch das: concipere, res cum relatione ad certum tempus et locum existere, das: ut actuales concipere nicht ausgeschlossen. Das concipere, res cum relatione ad certum tempus et locum existere, gehört der imaginatio; das concipere, quatenus in Deo continentur et ex naturae divinae necessitate consequuntur, gehört der ratio an. Ob und wie sich diese zwei modi res concipiendi im Spinozismus mit einander vereinigen lassen, fällt offenbar mit der anderen Frage zusammen: ob und wie es sich in diesem Systeme mit einander vereinigen lasse, die endlichen Dinge einerseits immer und durchaus eines aus dem anderen, und andererseits als nothwendige Folgen aus den Attributen der göttlichen Substanz zu begreifen. Die Vorstellung des contingens darf auch hier nicht eingemischt werden; denn nach Eth. II. Prop. 31.

Coroll.: ist diese eine rein-negativ-subjective Vorstellung. Da Spinoza die Vorstellung von einer Schöpfung zurückweist, so müsste man bei jener genetischen Erklärung zur Vorstellung der Emanation seine Zuflucht nehmen, womit aber freilich der wahrhafte, ächte Begriff der Genesis ausgeschlossen ist.

131) Der Satz: die Seele baut und bildet ihren Leib nach ihrem Schema, ist das gerade Gegentheil der Spinozischen Lehre vom Verhältniss zwischen Leib und Seele.

132) Weil und sofern der Mensch denkt, ist er ein modus des göttlichen Denkens. Spinoza beweist dann aber (mit Bezug auf Axiom. 3.) ausdrücklich, dass diess nicht unbestimmt gemeint, sondern bestimmt damit die Vorstellung, der Gedanke, der Begriff bezeichnet sey.

133) Hier schiebt Spinoza nur als Corollar einen Satz ein, ohne welchen die folgenden Lehrsätze und die Beweise derselben zu verstehen unmöglich ist, nämlich: der menschliche Geist ist ein Theil von dem unendlichen Verstande Gottes; wenn wir also sagen: der menschliche Geist erkenne diess oder jenes, so sagen wir ebendamit: Gott hat diesen oder jenen Gedanken, (nicht sofern er unendlich ist, sondern) sofern er das Wesen des menschlichen Geistes setzt oder bestimmt (Spinoza gebraucht die Ausdrücke: per naturam mentis humanae explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit); und wenn wir sagen: Gott habe diesen oder jenen Gedanken, nicht nur, sofern er die Natur des menschlichen Geistes setzt oder bestimmt, sondern sofern er zugleich mit dem menschlichen Geist den Gedanken eines anderen Dinges hat; so sagen wir, der menschliche Geist erkenne den Gegenstand (jenes Gedankens) nur theilweise oder inadaequat. — Das Denken des Ich ist ein Denken des absoluten (Welt) Geistes; die Gedanken des Ich sind Gedanken des absoluten Welt-Geistes; im Ich und durch das Ich denkt der absolute Welt-Geist. Das verständige „quatenus“ des

Spinoza war anstössig; man schaffte es hinweg und kam damit theils auf kleinlichte Reflexionen, theils auf Absurditäten. Spinoza wusste wohl, dass nur der Complex, die Einheit aller Gedanken der endlichen Geister dem unendlichen Denken Gottes gleich ist. Die Philosophen beklagen sich so oft darüber, dass man ihnen Gedanken und Sätze aus dem Zusammenhang herausreisse und darum missverstehen und missdeuten müsse; dem absoluten Welt-Geiste Gedanken aus dem Zusammenhange herauszureissen, nehmen aber sie sogar keinen Anstand, dass ihre Prätension, die Wahrheit zu besitzen, und allein zu besitzen, einzig auf diesem Verfahren beruht.

134) — von dessen Affectionen wir Empfindung haben; das ist ein *Axioma*, auf welches sich die Demonstration der Prop. 13. beruft; und es handelt sich also offenbar blos darum, das empirisch Gegebene von der Idee des Absoluten aus zu begreifen.

135) Diess ist ein für die ganze Psychologie und Ethik des Spinoza entscheidender Satz. Wir werden aber zu beachten haben, wie er denselben von seinem Begriff der Seele aus durchführt.

136) Spinoza gebraucht den Ausdruck: cognitionis *privatio*, und bemerkt, die Falschheit könne nicht in einer „absoluta privatio" bestehen, „Mentes enim, non Corpora errare, nec falli dicuntur" auch nicht in einer „absoluta ignorantia", denn „diversa sunt, ignorare et errare". Ob nun mit dem Ausdruck: privatio, hier der bestimmte Sinn zu verbinden sey, woven S. 130. dieser Abhandlung die Rede war, das wollen wir hier unentschieden lassen und nur die Beispiele anführen, woran Spinoza seine Behauptungen erläutert; das eine ist die gemeine Vorstellung (opinio) von menschlicher Freiheit, quae in hoc solo consistit, quod (homines) suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur. An dieser opinio ist nun offenbar das Bewusstseyn der Handlungen das Positive, das Nicht-Wissen

der bestimmenden Ursachen die privatio und somit das Falsche daran. Das andere Beispiel ist die sinnliche Vorstellung von der Entfernung der Sonne (ducentos circiter pedes); der Irrthum besteht in dieser Vorstellung an sich nicht, sondern darin, dass wir bei derselben die wahre Entfernung der Sonne und die Ursache der Vorstellung nicht wissen.

137) Diess geht aus den eben angeführten Beispielen deutlich hervor; wer mit dem Bewusstseyn der Handlungen auch das Bewusstseyn der dieselben bestimmenden Ursachen hätte, hätte ebendamit den adaequaten Begriff; ebenso, wer mit der sinnlichen Vorstellung von der scheinbaren Entfernung der Sonne auch Kenntniss der wahren Entfernung und Einsicht von der Ursache jener sinnlichen Vorstellung hätte. Spinoza bemerkt bei diesem Beispiele noch ausdrücklich: Wenn wir auch nachher zu der Erkenntniss kommen, dass die Sonne über 600 Erd-Diameter von uns entfernt ist; so werden wir nichts desto weniger uns vorstellen (imaginabimur), sie sey nahe; denn wir stellen uns dieselbe nicht desswegen so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht wissen; sondern desswegen, weil die Affection unseres Körpers das Seyn der Sonne in sich schliesst, sofern unser Körper von der Sonne afficirt wird. Noch bestimmter und bezeichnender ist die Erklärung Spinoza's in dem Schol. zu Prop. 17. — Es ist davon die Rede, dass die Seele diejenigen Objecte, von denen der Körper einmal eine Affection erhalten hat, sich als gegenwärtig vorstellen kann, wenn sie auch nicht (mehr) existiren oder gegenwärtig sind; und Spinoza bemerkt dazu: Diese Einbildungen (imaginationes) enthalten an sich betrachtet keinen Irrthum, oder der Geist irre nicht darin, dass er imaginatur: „sed tantum, quatenus consideratur carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat etc. Denn, setzt er hinzu, wenn der Geist, indem er nicht-existirende Dinge als ihm gegenwärtig vorstellt, zugleich wüsste, jene Dinge existiren wirklich nicht,

so würde er in dieser seiner Einbildungskraft eine Tugend (virtus), nicht einen Fehler seiner Natur erkennen; besonders wenn diese seine Einbildungskraft von seiner Natur allein abhienge, d. h. wenn sie frei wäre.

138) Das Gemeinsame ist sonach eine reale Qualität des Wirklichen; wie Spinoza ausdrücklich es bezeichnet: notiones communes rerumque *proprietatum* ideae adaequatae. — Dadurch unterscheiden sich diese Gedanken des Gemeinsamen theils von den *termini transcendentales*, z. B. Ens, Res (welche übrigens Spinoza selbst so oft gebraucht, freilich immer mit einem Adjectiv, welches eine rerum proprietas bezeichnet), Aliquid, theils von den *notiones universales*, z. B. Mensch, Pferd, Hund; welche beide der Stufe und dem Gebiet der imaginatio angehören. In Beziehung auf letztere ist freilich zu bemerken, dass Spinoza noch die allgemeine Vorstellung und den Begriff (im eigentlichen Sinne) confundirt und nicht so zu unterscheiden weiss, wie es nun in der Logik oder Dialektik mit Grund geschieht.

139) Es ist offenbar gegen die gute Methode, dass Spinoza in den Schol. 2. zu Prop. 40. die dritte Art (Stufe) der Erkenntniss vorerst nur historisch erwähnt (da er sie erst später nachweisen werde), und dann in den Lehrsätzen 41. 42. doch mit einem bestimmten logischen Charakter aufführt.

140) In Coroll. 2. zu Prop. 44. gebraucht Spinoza den Ausdruck: „de natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere" und man hat ihm diess „quadam" (wie das quatenus) oft genug aufgemutzt; man hätte aber nur den Ausdruck in seinem Zusammenhange nehmen sollen. Spinoza hatte gesagt, die Ratio erkenne die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig; daran knüpft er in Coroll. 1. die Bemerkung, es hänge von der blosen Einbildungskraft ab, „quod res tam respectu *praeteriti*, quam *futuri*, ut *contingentes* contemplemur"; und hieran in Coroll. 2. sehr einfach die weitere: „de natura Rationis est, res sub quadam

aeternitatis specie concipere“ welcher Gedanke dann dahin bestimmt wird, dass die aeternitas die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes sey, wodurch das: „quadam“ in das: „hac“ verwandelt wird. — Im Allgemeinen kann es freilich auffallen, dass in diesen Lehrsätzen des zweiten Theiles der Ethik Etwas abgeleitet wird, was in dem ersten Buche schon in seiner vollen Bedeutung ausgeübt wurde, dass in dem zweiten Theile (in der Theorie von dem vernünftigen Denken) Spinoza sich auf Lehrsätze des ersten bezieht, der doch durchaus das Product und der Ausdruck desselben vernünftigen Denkens ist.

141) Schelling (Philos. Schriften Bd. I. S. 417.) macht darauf aufmerksam, dass Spinoza's Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch sind. So ist es in der angeführten Prop., so auch in Eth. Prs. I. Prop. 32. — Doch wird zu berücksichtigen seyn, was Spinoza am Schluss von dem Coroll. 2. zu dem eben angeführten Satze sagt: „Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia, sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus et quies et omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi et ab eadem ad existendum et operandum certo modo determinari“. Es kehrt hier die Schwierigkeit wieder, die in Anmerk. 130. berührt wurde.

142) Es wird hier an eine Aeusserung Spinoza's im Schol. zu Prop. 35. erinnert werden dürfen: — „quod ajunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat Corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant, animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent“. Diess gilt ohne Zweifel dem Cartesius und den Cartesianern. Auf die Cartesianische Theorie vom Willen und seinem Verhältnisse zum Verstande nimmt Spinoza offenbar auch in dem Schol. zu Prop. 49. Rücksicht; namentlich indem er die Vorstellungen bestreitet und widerlegt, dass der Wille sich wei-

ter erstrecke als der Verstand, jener unendlich, dieser endlich sey (vergl. diese Abhandlung S. 17 folg. und 38 folg.). Die Lehre von der nothwendigen Bessimmtheit alles menschlichen Denkens und Wollens sucht Spinoza so wenig zu verdecken, dass er vielmehr die Vorzüge und die wohlthätigen Folgen derselben darlegt; er sucht sie auch nicht, etwa durch Berufung auf göttliche Weisheit und Güte, zu mildern, sondern verlangt, man solle sich einfach dabei beruhigen, „quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis". Schon hier werden wir darauf hingewiesen, es komme Alles darauf an, dass man von jedem Gegenstande und von jeder Thatsache in der Wirklichkeit die richtige Erkenntniss, den richtigen Begriff und das richtige Urtheil habe, wie sie in der objectiven Ordnung der Dinge begründet sind, mit Ueberwindung aller diesem objectiven Begriffe und Urtheile nicht angemessener, subjectiver Vorstellungen, Gefühle und Affecte.

143) Das angeführte Schol. ist in mehrfacher Beziehung sehr merkwürdig; zunächst in geschichtlicher, indem man sehr lebhaft und bestimmt an Gedanken oder Vorstellungen von Cartesius und von Arnold Geulincks erinnert wird. Hieher gehört die Hinweisung auf die kunstreiche fabrica corporis humani, welche alle menschlichen Kunstwerke übertreffe, und von der man noch gar nicht wisse, was sie Alles zu leisten vermöge, auf die Sagacität der Thiere; die Berufung auf die Unwissenheit über die Art und Weise, wie, über die Mittel, wodurch die Seele den Körper bewege; der Einwurf wie man doch aus den Gesetzen der körperlichen Natur allein die Entstehung von Gebäuden, Gemälden u. s. w. erklären könne. Vergl. meine Abhandlung: die Leibniz'sche Lehre von der praestabilirten Harmonie S. 50 folg. — und von dieser Schrift S. 27. und Anmerk. 66. — Die Art aber, wie Spinoza das Räthsel löst, ist mehr speculativ gehalten, als bei Car-

tesius und Geulincks; zwar sagt er auch noch: Mentis tam decretum, quam appetitum et Corporis determinationem *simul esse* natura, setzt aber gleich hinzu: vel potius unam eandemque rem, quam, quando sub Cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub Extensionis attributo consideratur et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus. Allein nun wird man auch immer wieder daran erinnert, wie doch Spinoza dem Körper einen Vorzug geben konnte, wenn es sich um die Erklärung der Eigenschaften und Erscheinungen des menschlichen Lebens, als der Einheit von Leib und Seele, handelte.

144) Hier drängen sich noch mancherlei Bemerkungen und Fragen auf.

a) Der so abgeleitete und beschriebene Affect wird ohne Zweifel darum als idea confusa bezeichnet, weil er sowohl die Natur des Körpers als die Natur äusserer Körper involvirt (vergl. Eth. Prs. II. Prop. 28.).

b) Ueber das Verhältniss zwischen der Begierde einer — und der Freude und der Traurigkeit anderer Seits erklärt sich Spinoza auch nicht bestimmt und deutlich. Dass Freude und Traurigkeit die Folgen der Begierde sind, lässt sich ebensowohl behaupten, als das umgekehrte Verhältniss; im letzteren Falle würde sich aber fragen, ob die Begierde ebensowohl in der Traurigkeit als in der Freude befangen bleibt, oder nur in der Freude, dagegen über die Traurigkeit hinaus in die Freude überzugehen strebt. Das eine wie das andere lässt sich mit dem Selbsterhaltungstrieb, wie Spinoza denselben bis jetzt gezeichnet hat, vereinigen.

145) Hier kommt der Ausdruck: Negatio in derselben Bedeutung wieder vor, wie wir sie S. 130 folg. dieser Abhandlung bestimmt haben.

146) Vergl. die sehr merkwürdige Praefatio zu dem vierten Buche der Ethik.

147) Dieses: „absolute" ist sehr wohl in Acht zu nehmen; ihm entspricht das: „possunt" in Prop. 33. 34.

148) Prop. 37. In dem Schol. 11. zu diesem Satze nimmt Spinoza Veranlassung, seine Grundsätze über den natürlichen und den bürgerlichen Zustand in der Kürze darzulegen; wir werden später ausführlicher davon handeln.

149) Prop. 39. In dem Schol. dazu äussert Spinoza den auffallenden Gedanken: er könne nicht glauben, „Corpus non mori, nisi mutetur in cadaver"; selbst die Erfahrung scheine dafür zu sprechen; denn bisweilen erleide der Mensch solche Veränderungen, dass man nicht leicht sagen könne, er sey ein und eben derselbe (Spinoza beruft sich auf den Unterschied zwischen dem infans und dem homo provectae aetatis); der Begriff des Sterbens sey weiter zu fassen, „Corpus tum mortem obire intelligo, quando ejus partes ita disponuntur, ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant."

150) Spinoza bemerkt in dem Schol. zu Prop. 68. ausdrücklich, diese Hypothesis sey falsch und könne gedacht werden, nur sofern man auf die menschliche Natur allein oder vielmehr auf Gott merke, nicht sofern er unendlich, sondern sofern er nur die Ursache von der Existenz des Menschen ist. Darnach deutet dann Spinoza auch die Erzählung von dem Sündenfalle.

151) In der Praefatio zu diesem Theile macht Spinoza abermals ausdrücklich darauf aufmerksam, dass von einem *absolutum* imperium der Vernunft über die Affecte keineswegs die Rede seyn könne; und bestreitet dabei theils die Stoische Lehre theils die psychologisch-anatomische Hypothese des Cartesius, die ihm allerdings wunderlich vorkommen musste.

152) In dem Schol. zu Prop. 23. erinnert Spinoza daran, dass die Ewigkeit zeitlos sey, und dass man sich daher nicht einbilden dürfe, weil der Geist ewig ist, müssen wir uns e r i n n e r n, v o r dem Körper existirt zu haben; der Mangel

dieser Erinnerung sey kein Einwurf gegen die Ewigkeit des Geistes. Das Bewusstseyn der Ewigkeit liege in dem Bewusstseyn des Denkens. — In dem Schol. zu Prop. 34. macht er dann aufmerksam, dass Ewigkeit des Geistes auch etwas Anderes sey, als eine nach dem Tode zurückbleibende Erinnerung (an dieses Leben).

153) Einen ungeschickteren Ausdruck konnte Spinoza wohl nicht wählen: „Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus *maxima pars* est aeterna.“ Die Demonstration der Prop. 39. giebt Aufschluss darüber; enthält aber auch den Gedanken, dass die Freiheit des Geistes (im Spinozischen Sinne) durch die Organisation des Körpers vermittelt und bedingt ist; wie damit der Gedanke in dem Schol. zu Prop. 40. zu vereinigen sey, wird später untersucht werden.

154) Daher Spinoza selbst den fünften Theil der Ethik in der Praefatio auch „alteram Ethices partem“ nennt. Der erste und zweite Theil des Werkes enthalten nämlich die speculative Grundlage, der dritte enthält die psychologische oder anthropologische Vorbereitung; und in dem vierten erst beginnt die Ethik im eigentlichen Sinne mit der Darstellung der Servitus humana, als des einen ethischen Zustandes, worauf in dem fünften die Darstellung des anderen, der Libertas humana, folgt.

155) Ausser den in der Ethik selbst enthaltenen Erklärungen Spinoza's ist folgende aus dem Tractatus politicus Cap. II. §. 8. sehr bestimmt: „Natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conservationem intendunt, continetur; sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cujus sola necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum et operandum. Quidquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte novimus, totiusque natu-

rae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus et quod, omnia ex praescripto nostrae rationis ut dirigerentur, volumus; cum tamen id quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu.“

156) Spinoza führt hier weiter den Satz aus, dass auch die Urtheilskraft eines Menschen insofern alterius juris seyn könne, als der Geist (Mens) von dem Anderen getäuscht werden kann. Der Geist sey also insofern allerdings sui juris, als er die Vernunft recht zu gebrauchen vermag. Ja weil die menschliche Kraft nicht sowohl nach der Stärke des Körpers, als nach der Tapferkeit des Geistes zu schätzen ist; so seyen diejenigen am meisten sui juris, welche an Vernunft die mächtigsten sind und von ihr am meisten geleitet werden. — Ob diess eine consequente Lehre ist, kann man füglich bezweifeln, wenn man sich an die *infinitas alias leges* (praeter humanae *rationis* leges) erinnert, quae *totius* naturae, cujus homo *particula* est, aeternum ordinem respiciunt.

157) Jene andere Construction des gesellschaftlichen Lebens würde offenbar als eine mögliche wegfallen, wenn die Gedanken-Verbindung einfach diese wäre: Der Selbsterhaltungstrieb ist ein natürlicher und von der Vernunft sanctionirter zugleich; ihn zu befriedigen ist das allen Individuen gleiche Recht der Natur und der Vernunft; er treibt aber alle ins gesellige Leben und es treten demnach alle Einzelnen mit dem gleichen Rechte der Natur und der Vernunft in denselben ein. So wäre die una veluti mens omnium, die communis omnium sententia, der communis consensus die einzige Form, wornach das gesellschaftliche Leben construirt und begriffen werden könnte.

Bei dieser Theorie fielen die ganze Vorstellung von einem natürlichen Zustande und die damit zusammenhängenden Lehren von dem darin gültigen Rechte hinweg. In Wahrheit ist auch dieses Alles ein nicht nur überflüssiges, sondern sogar

ungeschicktes und störendes hors d'oeuvre. Ist es wahr, dass der in Natur und Vernunft gegründete Selbsterhaltungstrieb den gesellschaftlichen Zustand fordert und anstrebt, sofern er in diesem allein seine Befriedigung findet, so hat die Wissenschaft von jenem Triebe aus diesen Zustand unmittelbar zu begreifen, und der sogenannte Natur-Zustand ist kein begriffmässiger, kann kein Moment der wissenschaftlichen Construction seyn, also in der Wissenschaft nicht vorkommen. Kommt oder käme er in der Erfahrung vor, so könnte die Wissenschaft über denselben kein anderes Urtheil fällen, als dass er, weil er nicht begriffsmässig ist, nicht seyn soll. — Die Verlegenheit, worein sich die Wissenschaft mit der Lehre von einem natürlichen Zustande und dem damit zusammenhängenden natürlichen Rechte versetzt, wird, wie sich von selbst versteht, um so grösser, ja unüberwindlich, wenn man dieses natürliche Recht so begreift, wie Spinoza gethan hat, nämlich als göttliches, absolutes Recht; wir werden diess nachher bestätiget finden.

158) Es hängt damit die Frage zusammen: ob die oberste Gewalt an Gesetze gebunden sey und also fehlen oder sich vergehen (peccare) könne? Spinoza beschäftiget sich mit dieser Frage Cap. IV. §. 4. 5. Der wesentliche Inhalt ist der: 1) Nimmt man das Wort: Gesetz im allgemeinen Sinne, wie wenn man von Gesetzen der natürlichen Dinge und insbesondere der Vernunft spricht; so muss man die Frage bejahen; denn sonst wäre der Staat nichts Natürliches, sondern eine Chimäre; der Staat fehlt, vergeht sich, wenn er thut oder geschehen lässt, was seinen Ruin bewirken kann. Sagt man, jeder könne über die Sache, die sui juris ist, verfügen, was er wolle, so muss dieses Können nicht nach der Macht des Wirkenden allein, sondern auch nach der Empfänglichkeit des Leidenden bemessen werden. Der Staat muss, ut sui juris sit, den Grund der Furcht und der Achtung vor sich zu erhalten suchen; sonst hört er auf, Staat zu seyn.

2) Versteht man aber unter Gesetz bürgerliches Gesetz, so ist jene Frage zu verneinen; denn dieses Gesetz, seine Gültigkeit und Ungültigkeit hängt allein vom Willen des Staates ab. Doch können auch solche Gesetze von der Art seyn, dass durch ihre Verletzung die Kraft des Staates geschwächt wird, die gemeinschaftliche Furcht der Mehrzahl der Bürger in Unwillen übergeht; dann löst sich der Staat auf, der Vertrag gilt nicht mehr, „contractus cessat, qui propterea non Jure civili, sed Jure belli vindicatur. Atque adeo is, qui Imperium tenet, nulla etiam alia de causa hujus contractus conditiones servare tenetur, quam homo in statu naturali, ne sibi hostis sit, tenetur cavere, ne se ipsum interficiat."

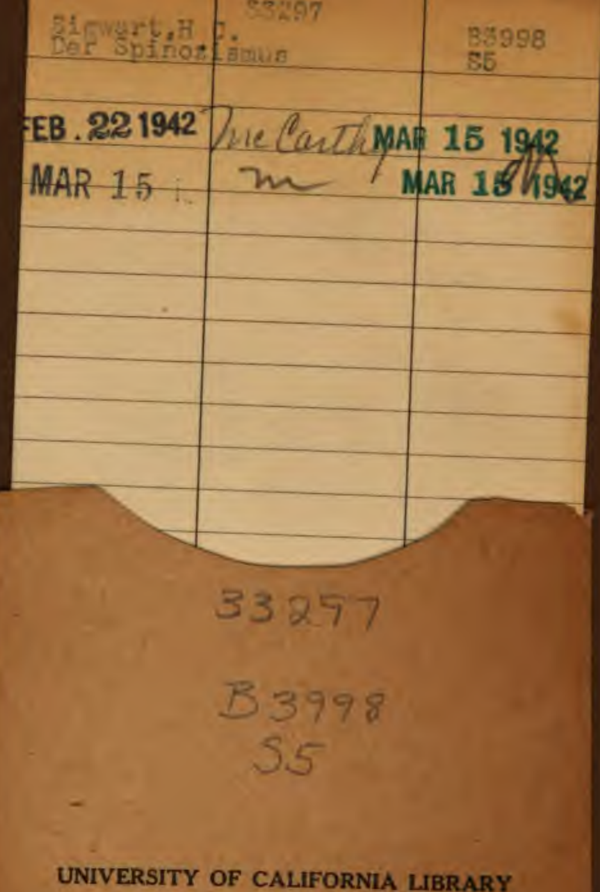
15) In geschichtlicher Beziehung ist wohl am interessantesten die Vergleichung mit der Theorie des Thomas Hobbes, der ein Zeitgenosse des Spinoza war, und dessen Werke während dieser Zeit zu Amsterdam in öffentlichem Druck erschienen, also dem Spinoza wohl bekannt seyn mussten; eine Vergleichung, die an verschiedenen Puncten sehr interessant ist und auch der Kritik manche beachtenswerthe Winke giebt. Die weitere Ausführung liegt jedoch nicht in dem Plane dieser Abhandlung.

Inhalt.

Berichtigungen.

Seite	9.	Linie	8.	von	unten	statt	quin l. quia.	
—	36.	—	8.	—	—	—	morabiliter l. moraliter.	
—	168.	—	14.	—	oben	—	sie nie l. sich nie.	
—	181.	—	5.	—	unten	—	173 l. 171.	

Die im Texte mit Zahlziffern bezeichneten Anmerkungen sind der Abhandlung angehängt; aus Versehen ist im Texte die Ziffer 76 übergangen worden, dieselbe fehlt daher auch S. 237.



Sigwart, H. C.
Der Spinozismus
33297
B3998
S5
FEB. 22 1942
MAR 15 1942
MAR 15
MAR 15 1942
33297
B3998
S5
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

